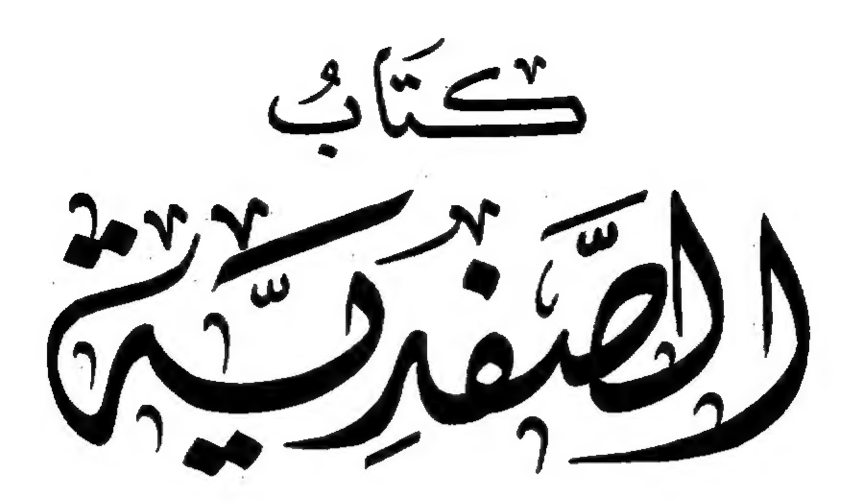


لشيخ الإسلام

أحمد بن عبد الحليم بن تيمية

تحقيق الدكتور

محمد رشاد سالم

الجزء الأول

دار الهدي النبوي
مصر - المنصورة

دار الفضيلة
الرياض - السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهد الله فلا مضـــل له ، ومن يضلل فلا هادى له ، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورســـوله ، صلى الله عليه وسلم .

عنوان الـكتاب وعدد مجلداته والـكتب التى ذكرته :

أما بعد ، ففى بداية عام ١٩٥٦م كنت أجمع مادة بحث الدكتوراه الذى كنت أعده في جامعـــة كمبردج بانجلترا ، وكان موضوعه : « موافقة العقـــل للنقل عند ابن تيمية » وراجعت الـكتب التى ترجمت لشيخ الاسلام وتـكلمت على حياته ومصنفاته ، فوجدت بعضها يشير الى كتاب «الصفدية» اشارات مختلفة .

فـكتاب « العقود الدرية من مناقب شيخ الاســلام أحمد ابن تيمية » للحافظ محمد بن أحمد بن عبد الهادى رحمـــه الله يذكر (١) : « وله في الرد على الفلاسفة مجلدات وقواعد أملاها مفردة ، غير ما تضمنته كتبه منهـــــا ... » الى أن يقول (٢) : « وكتاب يعرف بالصفدية في الرد على الفلاسفة

(١) ص ٣٦ ، بتحقيق محمد حامد الفقى ، ط • حجازى ، القاهرة ، ١٣٥٦/١٩٣٨ •

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧ •

في قولهم ان معجزات الأنبياء عليهم السلام قوى نفسانية ، وفي ابطال قولهم بقدم العالم » .

ويذكر الصفدى في كتاب « الوافي بالوفيات » (١) : « جواب الرسالة الصفدية : جواب في نقض قول الفلاسفة ان معجزات الأنبياء قوى نفسانية ، مجلد كبير » .

ويذكر ابن رجب الحنبلى في كتابه « الذيل على طبقات الحنابلة » (٢) : « ... الصفدية : جواب من قال ان معجزات الأنبياء قوى نفسانية ، مجلد » .

ويقول ابن شاكر في كتابه «فوات الوفيات»(٣) : «.. جواب الرسالة الصفدية : جواب في قول بعض الفلاسفة ان معجزات الأنبياء عليهم السلام قوى نفسانية ، مجلد كبير » .

وهكذا نجد أن هذه الكتب قد أجمعت على تسمية الكتاب باسم « الصفدية » وذكر بعضها أنه يقع في مجلد وزاد بعضها فقال انه مجلد كبير .

وسنرى عند وصف النسخة المخطوطة أنها تقع في ٢١٢ ورقة أى ٤٢٤ صفحة ، وهذا موافق لمن قال انه مجلد كبير .

أما عنوان الكتاب ، فهو كما قال الصفدى ، جواب رسالة أى أن سائلا سأله عن مسألة فأجابه ، وهذا ما نجده في أول الكتاب ، والسائل ــ كما هو ظاهر ــ من مدينة صفد ، وهى

---

(١) مخطوط مكتبة البودليان باكسفورد جـ ١٦ ورقة ٢٤ .
(٢) جـ ٢ ص ٤٠٣ ــ ٤٠٤ .
(٣) جـ ١ ص ٧٠ .

مدينة ـ كما نعلم ـ بفلسطين (١) ، ولذلك عرفت الرسالة أو الكتاب بالصفدية نسبة الى المدينة التى ورد السؤال منها . ولابن تيمية قواعد ورسائل وفتاوى نسبت الى بلاد كثيرة وردتمنها أسئلة اليه ، مثل : الحموية ، المراكشية،الواسطية ، البعلبكية .. الخ .

وقد ذكر ابن تيمية نفسه الكتاب في بعض كتبه ومنها كتابه « الرد على المنطقيين » فقد ذكره فيه في عدة مواضع منها قوله (٢) : « بل مايدعونه من المجردات والمفارقات غير النفس الناطقة كالعقول والنفوس انما وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، كما بسط الكلام عليها في الصفدية وغيرها» .

ومنها قوله فيه أيضا (٣) : « ... بل والفلاسفة يجوزون خرق العادات ، لكن يذكرون أن لها أسبابا فلكية أو قوى نفسانية أو أسباب طبيعية ، فهذه الثلاثة هى أسباب خرق العادات عندهم . والىذلك ينسبون معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء والسحر وغير ذلك . وقد بسطنا الكلام على ذلك في مسألة معجزات الأنبياء هل هى قوى نفسانية أم لا ، وبينا فساد قولهم هذا ، حتى عند جماهير أساطين الفلاسفة ، بالأدلة الصحيحة ، بما ليس هذا موضعه ، وهى المعروفة بمسألة

---

(١) قال ابو الفداء في كتابه تقويم البلدان (ط · باريس ، ١٨٤٠م) ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ان اسمها صفت والمشهور على السنة الناس ان مكان التاء المذكورة دال مهملة : وهى بلدة مشرفة على بحيرة طبرية من بلاد الأردن ، وقال ياقوت في معجم البلدان انها مدينة في جبال عاملة المطلة على حمص بالشام وهى من جبال لبنان ·

(٢) الرد على المنطقيين ، ص ٢٧٨ ·

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٠١ ·

الصفدية (١) » .

ويقول ابن تيمية في موضع رابع في نفس الـكتاب (٢) : « ... وأصل هذا كله ما ادعوه من أن اثبات الصفات تركيب ممتنع ، وهذا أخذوه عن المعتزلة ، ليس هذا من كلام أرسطو وذويه . وقد تكلمنا في بيان فساده في مصنف مفرد في توحيد الفلاسفة وفي شرح الأصبهانية والصفدية وغير ذلك » .

وفي موضع خامس من « الرد على المنطقيين » يذكر شيخ الاسلام رأى الفلاسفة في الحكمة ويقول ان الفلاسفة جعلوا كمال النفس في العلم فقط وانهم ظنوا ذلك في العلم بالوجود المطلق حتى يصير الانسان عالما معقولا موازياً للعالم الموجود ومنهم من يقول : النفس انما تبقى ببقـاء معلومها ، وهم يعتقدون بقاء الأفلاك والعقول والنفوس ، فجعلوا كمالها في العلم بالموجودات التى اعتقـدوا بقاءها ، ومن تقرب الى ألاسلام منهم يقول : بل كمالها في العلم بواجب الوجود (٣) .

ثم يعقب ابن تيمية عـلى ذلك بقوله (٤) : « ... وقد بسطنا الـكلام على هذا في غير هذا الموضع في جواب المسألة الصفدية وغـير ذلك ، وبينا أنهم غلطوا من وجـوه منها ... الخ » .

ويشير ابن تيمية الى كتاب « الصفدية » من غير أن يصرح

---

(١) ذكر الاستاذ عبد الصمد شرف الدين في تعليقه على كتاب « الرد على المنطقيين » في هذا الموضع ما يلي : « كتب بهامش الأصل هنا : للمصنف المسألة الصفدية » .

(٢) الرد على المنطقيين ، ص ٣١٤ .

(٣) السابق ، ص ٤٦٠ ــ ٤٦١ .

(٤) السابق ، ص ٤٦١ .

باسمه في كتابه « درء تعارض العقـــــل والنقل » ويحدد موضوعات عرض لها بالفعل في كتاب « الصفدية » . يقول ابن تيمية (١) : « ... ونفس المقدمة الهائلة التي جعلوها غاية مطلوبهم ، وهوأن كمال النفس في مجردالعلم بالمعقولات مقدمة باطلة قد بسطنا الـكلام عليها في الكلام على معجزات الأنبياء لما تـكلمنا على قولهم انها قوى نفسـانية ، وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك ، وبينا أن قولهم ان كمال النفس في مجرد العلم خطأ وضــلال ، ومن هنا جعــلوا الشرائع مقصودها اما اصلاح الدنيا واما تهـــذيب النفس لتستعد للعلم أو لتكون الشريعة أمثالا لتفهيم المعاد كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل أبى يعقوب السجستانى وأمثــــاله ، ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع عـــلى ومن وصـــل الى حقيقة العلم ... الخ » .

مؤلف الـكتاب :

لعل فيما ذكرته آنفا من المواضــــع التى جاء فيها ذكر الـكتاب مايؤكد أن كتاب « الصفدية » هو من تأليف شيخ الاسلام ابن تيمية ، وسنرى فيما بعــد عند وصف النسخة الخطية للـكتاب التصريح بنسبة الـكتاب لابن تيمية في عدة مواضع ، ولا شك أن مطالعــــة الـكتاب تؤكد لـكل عارف باسلوب شيخ الاسلام وأفـكاره وآرائه وطريقته في التأليف أن هذا الـكتاب هو لابن تيمية بلا جدال .

على أن الذى قد يثير بعض الشبهات في نفوسنا هو ماجاء

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول عـــلى هامش منهاج السنة (ط . بولاق) ٢٠١/٣ .

في ظهر الورقة الأولى من المخطوطة من نسبة الكتاب الى ابن الصلاح ، وهذه مسألة واضح فيها التزييف والانتحال ، اذ يظهر حتى في المصورة آثار محو الاسم الأصلى ، كما يظهر اختلاف الخط الذى كتبت به كلمة «صلاح» عن الخط الأصلى.

على أن اسم ابن الصلاح يختلف عن الاسم المكتوب ، فابن الصلاح هو أبو عمرو تقى الدين عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردى الشهرزورى الشرخانى . أما شيخ الاسلام ابن تيمية فهو أبو العباس تقى الدين أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم بن مجد الدين عبد السلام بن تيمية ... وهذا هو الاسم المكتوب في النسخة الخطية فيما عدا كلمة « تيمية » التى محيت وكتب مكانها كلمة « صلاح » .

على أن مؤلف كتاب « الصفدية » ذكر اسم ابن الصلاح مرتين في كتابه وفي الجزء الأول من هذه الطبعة .. المرة الأولى في (ص ٢١٠) عندما ذكر من تكلموا في أبى حامد الغزالى فقال : « كما تكلم فيه أصحاب أبى المعالى ... » الى أن قال : « ... وأبو عمرو بن الصلاح » والمرة الثانية في (ص ٢٥٠) عندما تكلم مرة أخرى عن أبى حامد الغزالى وعن كتبه وعن العلماء الذين أنكروا عليه مواضع في « الاحياء » وفي غيره من كتبه فقال : « ... وأبو عمرو بن الصلاح .. » .

ولا يعقل أن يكون الكتاب من تأليف ابن الصلاح فيذكر نفسه بهذه الطريقة .

على أنه مما يقطع بصحة نسبة الكتاب الى ابن تيمية ـ زيادة على ما تقدم ـ أن مؤلف الكتاب يشير الى مؤلفات أخرى له هى من الكتب المشهورة والتى يعرف الناس كلهم أنها لابن تيمية ، وهذا ما سوف نورده بعد قليل .

أما سبب هذا التزييف فقد يكون الـكيد من أعداء ابن تيمية الذين يريدون اخفاء فضله ، وقد يكون ـ وهذا هو الأرجح ـ اضطرار بعض أصحابه ممن كانت السلطة تطاردهم الى اخفائه ، فلجأوا الى تغيير اسم المؤلف . يقول ابن عبدالهادى ـ بعد ذكر أسباب تعذر احصاء كتب ابن تيمية : «... وماكفي هذا الا أنه لما حبس تفرّق أتباعه وتفرقت كتبه ، وخوّفوا أصحابه من أن يظهروا كتبه ، ذهب كل أحد بما عنده وأخفاه ولم يظهروا كتبه ، فبقى هذا يهرب بما عنده ، وهذا يبيعه أو يهبه ، وهذا يخفيه ويودعه ، حتى أن منهم من تسرق كتبه أو تجحد فلا يستطيع أن يطلبها ولا يقدر على تخليصها» (١). فمن المحتمل أن يكون أحد تلامذة ابن تيمية كان يملك هذه النسخة الخطية فلما طورد اضطر الى تغيير اسم المؤلف حتى يخفى نسخته عن أعين المطاردين .

تاريخ تاليف الـكتاب :

ذكر ابن تيمية في كتاب « الصفدية » بعضا من كتبه فتكلم على كتابه « شرح أول المحصل » في موضعين : الأول في (ظ ١٥٠ = ظهر ورقة ١٥٠ من أوراق المخطوطـة) ، فقال : « ... وأما تقدير قديم ممكن فهـذا يوجد في كلام ابن سينا ومن سلك سبيله .. ولهذا ورد عـــلى هؤلاء في الامكان من الاشكالات مالم يمكنهم الجواب عنه ، كما قد بيناه في كلامنا على « المحصل » وغيره ... الخ » .

والموضع الثانى في (ظ ١٦١=ظهر ورقة ١٦١ من أوراق

---

(١) العقود الدرية ، ص ٦٥ ـ ٦٦ .

المخطوطة) حيث يعود فيذكر ابن سينا وأتباعه ويبين أنهم ظنوا أن القديم الأزلى الواجب الوجود قد يكون ممكنا بغيره يقبل العدم ، ثم يقول : « ... فجمعوا بين النقيضين ، وورد عليهم اشكالات لا جواب لهم عنها ، كما قد بسط في مواضع مثل الـكلام على المحصل وغيره » .

ونحن نعلم أن لابن تيمية كتاب « شرح أول المحصـــل » (علق فيه على كتاب « محصل أفـكار المتقدمين والمتأخرين » للرازى) وقد ذكره ابن عبدالهادى(١) وابن قيم الجوزية(٢) وغيرهما ، ويقع في مجلد ، وهو من كتب ابن تيمية المفقودة ولا نعلم تاريخ تأليفه .

ويذكر ابن تيمية في موضع ثالث من كتاب « الصفدية » (ص ١٥٨ بترقيم المخطوط) بعد كلامه على الدليل العقلى على وحدانية الله تعالى ما يلى : « وهـــذه الأمور مبسوطة في موضع آخر لما تـكلمنا على طرق الناس في اثبــات التوحيد ومعناه » .

ولابن تيمية ـ كما نعلم ـ : « قاعدة في الايمان والتوحيد وبيان ضلال من ضل في هذا الأصل » (٣) .

وهذه القاعدة بهذا العنوان لم تنشر بعد ـ فيما أعلم ـ وان كان فيما نشر من كتبه ورسائله ما يعرض لطرق الناس في اثبات التوحيد .

علىأن الذى يهمنا فيما ذكره ابن تيمية منكتبه كلامه على

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧ .
(٢) أسماء مؤلفات ابن تيمية لابن القيم ، ص ١٩ .
(٣) العقود الدرية ، ص ٤١ ، أسماء مؤلفات ابن تيمية ، ص ٢٤ .

كتاب « العقل والنقل » فقد ذكره في موضعين من كتاب « الصفدية » : الأول في ص ١١٢ (بترقيم المخطوط) حيث يتكلم عن الفرق بين مقارنة الحوادث المعينه وبين مقارنة حادث بعد حادث الى غير نهاية ، ثم يقول : « ... ولكن تفطن للفرق كثير منهم فاحتجوا على امتناع حوادث لا أول لها بما نبهنا على بعضه . وقد استوفينا الحجج في هذا الباب في « درء تعارض العقل والنقل » وذكرنا كل ما بلغنا أنه ذكر في هذا الباب » .

وأما الموضع الثاني فهو قريب من نهاية كتاب «الصفدية» في ص ٢٠٨ (من أرقام المخطوط) ويتكلم ابن تيمية فيه عن الفلاسفة غير المسلمين ثم عن الفلاسفة الذين بلغتهم دعوة محمد صلى الله عليه وسلم فيقول : «.. بعضهم من المتظاهرين بالاسلام وبعضهم من اليهود وبعضهم من النصارى ، وكل من خالف ما جاءت به الرسل فهو ضال من أى الطوائف كان ، فان الله بعثهم بالحق ، والمعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل ، لم يخالف العقل الصريح شيئا مما جاءت به الرسل ، وقد بسط هذا في الكتاب المصنف في درء تعارض العقل والنقل » .

وذكر ابن تيمية لكتاب « درء تعارض العقل والنقل » في كتاب « الصفدية » يدلنا على أنه ألف كتاب « الصفدية » بعد تأليفه لكتاب « درء تعارض العقل والنقل »

ولكننا ذكرنا قبل قليل (١) أن ابن تيمية قد أشار الى كتاب « الصفدية » اشارة واضحة في كتاب « درء تعارض والنقل » (وان لم يصرح باسمه) .

---

(١) انظر ما سبق ، ص ٥ .

وهذا يجعلنا نرجح أن ابن تيمية ألف الكتابين في فترة زمنية واحدة ، وقد نقلت في مقدمة « درء تعارض العقل والنقل(١) عن ابن عبد الهادى في كتاب «العقودالدرية» (٢) قوله : « ثم ان الشيخ رحمه الله بعد وصوله من مصر الى دمشق واستقراره بها ، لم يزل ملازما للاشتغال والأشغال ، ونشر العلم وتصنيف الكتب ، وافتاء الناس بالكلام والكتابة المطولة وغيرها ، ونفع الخلق والاحسان اليهم والاجتهاد في الأحكام الشرعية » .

ورجحت بعد ذلك أن ابن تيمية ألف كتابه « درء تعارض العقل » في هذه الفترة الحافلة بالنشاط العلمى التى بدأت بعد وصوله الى دمشق في آخر سنة ٧١٢ . وحددت تاريخ تأليف كتاب « درء ... » بصورة أدق فذكرت انه كان بين سنتى ٧١٣ ـ ٧١٧ لأسباب أبديتها هناك (٣) .

وأرجح هنا أن كتاب « الصفدية » ألف في نفس الفترة وأن ابن تيمية شغل بتأليف الكتابين في وقت واحد وكان يكتب صفحات أوأجزاء من أحدهما ثم يتركه ليكتب جزءاً من الكتاب الثاني وهكذا الى أن أنهى الكتابين ، ولعل هذا هو الذى يفسر سبب اشارته في كل كتاب الى الكتاب الآخر .

وهناك احتمال آخر وهو أن يكون ابن تيمية قد ألف كتاب «درء تعارض العقل والنقل» أكثر من مرة ، أو بعبارة أخرى أعاد النظر فيه ونقّحه وهذّبه ، ويكون قد ألف كتاب

(١) ص ٨ ـ ٩ .
(٢) ص ٣٢١ .
(٣) أنظر مقدمة دره تعارض العقل والنقل ، ص ٨ ـ ١٠ .

« الصفدية » بعد النسخة الأولى من « درء تعارض .. » وأشار حينئذ فيه الى « درء تعارض .. » ثم لما كتب النسخة الثانية من كتاب « درء تعارض .. » (وهى التى طبع عنها النص الذى نقلناه من الكتاب) (١) ، أشار فيها الى كتاب « الصفدية » .

وعلى أى الحالات فان كتابة كتاب « درء تعارض .. » مرتين أو أكثر لابد أن يكون قد تم على الأرجح في الفترة التى سبق أن ذكرتها وهى بين عامى ٧١٣ ـ ٧١٧ ، للأسباب التى أبديتها في مقدمة « درء تعارض.. » ، والله أعلم بالصواب .

ونفس الذى قلناه عن كتاب «درء تعارض العقل والنقل» يمكننا أن نقوله عن كتاب « الرد على المنطقيين » ، وقد أشرنا من قبل الى المواضع التى ذكر فيها ابن تيمية كتاب « الصفدية » في كتاب « الرد على المنطقيين » .

ونذكر هنا بعض المواضع التى أشار فيها في كتاب «الصفدية» الى رده على المنطق . منها قوله في (ظ ١٤٧ بأرقام المخطوط) : « وما كان لازماً لمدلول اللفظ كان خارجا عن المدلول لازما له وهو خارج عن تلك الماهية القائمة في نفسه لازم لها ، وهذا الموضع قد بسط في الكلام على المنطق بسطا ليس هذا موضعه » .

ومنها قوله في (ص ١٩٨ بأرقام المخطوط) : « ... وقد بسطنا الكلام في غير هذا الموضع على كلامهم في الحد والبرهان

---

(١) وهوكما سبق ان ذكرنا في جـ ٣ص ٢٠١من موافقة صريح المعقول على هامش منهاج السنة (ط ٠ بولاق) ٠

وبينا ماعليه نظار المسلمين في الحد ، وأن المقصود به التمييز للمحدود من غيره ، فمقصوده تفصيل مادل عليه الاسم بالاجمال ... » .

على أن ماذكر في هذين الموضعين وأمثالهما يمكن تفسيره بأن ابن تيمية يشير الى مؤلفات أخرى له رد فيها على المنطق ليس منها كتابه الكبير « الرد على المنطقيين » الا أن ماذكره في (ظ ١٩٣ بأرقام المخطوط) يرجح ترجيحاً قويا أن ابن تيمية كان قد ألف كتاب « الرد على المنطقيين » قبل ذلك — أو على الأقل كان قد شرع في تأليفه — يقول ابن تيمية في هذا النص الأخير (الذى يبدأ في آخر ص١٩٣) : «.. وألا يذكر الصفات الذاتية المشتركة وهى الجنس،والمميزة وهى الفصل، وبهما يتم النوع المركب ، كما يتم الانسان بالحيوان والناطق، فهذا من الخطأ الذى أنكره عليهم نظار المسلمين ، كما قد كتبنا بعض كلام النظار في ذلك في غير هذا الموضع في الكلام على المحصل وعلى منطق الاشارات وعلى المنطق اليونانى : مصنف كبير ومصنف مختصر » . والعبارة الأخيرة : « مصنف كبير ومصنف مختصر » كتبت في الهامش بخط يشبه خط ابن تيمية .

وهذا يرجح عندى نفس ماسبق أن ذكرته عن كتاب «درء تعارض العقل والنقل » وهو أن ابن تيمية ألف كتاب « الصفدية » وكتاب « الرد على المنطقيين » في فترة نشاطه في التأليف بعد عودته من مصر واستقراره بدمشق وأن تأليفه للكتابين كان في نفس الفترة وفي وقت واحد ، ولعله كان يكتب فصولا من أحد الكتابين — بل من الكتب

الثلاثة ـ ثم يتركه ويكتب فصولا من الـكتاب الثانى ، ثم يعود الى الـكتاب الأول فيكتب فصولا أخرى وهكذا .

موضـــــوع الـكتاب

حدد ابن عبد الهادى موضـــوع الـكتاب ـ كما سبق أن نقلنا عنه ـ فقال : « وكتاب يعرف بالصفدية في الرد عـــلى الفلاسفة في قولهم ان معجزات الأنبياء عليهم الســـلام قوى نفسانية وفي ابطال قولهم بقدم العالم » .

والواقع ان الـكلام على قدم العـــالم (ونفى الصفات) والرد على الفلاسفة في ذلك ثم على كلامهم في المعجزات انما يشغل ثلث الـكتاب فقط اذ ينتهى في ظهر صفحة ٧٢ بترقيم المخطوط = (ص٢٣٦ بأرقام طبعتنا هذه) حيث يقول : «وهذا قدر ما احتملته هذه الأوراق في جـواب هذه المسألة . فانها مسألة عظيمة تبنى عليها أصول العلم والايمان آجبنا فيها بحسب ما احتمله الحال ، وفيها من البسط والقواعد الشريفة مايعرفه من عرف كلام الناس في هذا الباب » ثم يستطرد ابن تيمية في موضوعات مختلفة يرد فيها على آراء الفلاســـــفة ومذاهبهم ويبدأ هذا من ظهر ورقة ٧٢ الى نهاية الـكتاب في ص ٢١٢ (بترقيم المخطوط) .

وعلى هذا فالـكتاب ينقســـم الى قسمين رئيسيين الأول : الرد على سؤال السائل أو جواب الرسالة الصفدية وهو يقع في ثلث الـكتاب الأول .

والثانى : استطرادات مختلفة في الـكلام على الفلاســفة والرد على ارائهم ومذاهبهم ويقع في ثلثى الكتاب الأخيرين .

أما القسم الأول فينقسم بدوره الى فرعين : فرع يرد فيه ابن تيمية على قول الفلاسفة بقـدم العالم ونفى الصفات ، ويستغرق الصفحات من ظ ٢ (= ص ٨ من المطبوع) الى ص ٣٩ (= ص ١٣٤ من المطبوع) .

وفرع آخر يناقش ابن تيمية فيه الموضوع الأساسى وهو كلام الفلاسفة في النبوات ويبدأ من ص ٣٩ (=ص١٣٤ من المطبوع) وينتهى في ظ ٧٢ (= ٢٣٦ من المطبوع) .

المقدمة : على أن الـكتاب يبدأ بالسـؤال وهو موجه من السائل الى ابن تيمية يسأله فيه : « عن رجل مسـلم يقول : « ان معجزات الأنبياء قوى نفسانية أفتونا مأجورين » .

ويبدأ ابن تيمية رده بعد حمد الله تعالى بقوله ان هـــذا الـكلام : « باطل ، بل هو كفر يستتاب قائله ويبين له الحق ، فان أصر على اعتقاده بعد قيام الحجة الشرعية عليه كفر ، واذا أصر على اظهاره بعد الاستتابة قُتل » (١) .

ويبين ابن تيمية بعد ذلك أصناف القائلين به وهم طائفة من المتفلسفة والقرامطة الباطنية والاسماعيليـــة ونحوهم كابن سينا واخوان الصفا والعبيديين الذين كانوا بمصر من الحاكمية وأشباههم (٢) .

وبعد أن يلخص ابن تيمية آراءهم (٣) يذكر خصائص النبوة عندهم وهى ثلاث خصائص : الأولى : أن تكون له قوة

---

(١) انظر كتاب الصفدية ، ص ١ .
(٢) انظر ص ١ ـ ٢ من هذا الـكتاب .
(٣) السابق ، ص ٣ ـ ٥ .

قدسية ، وهى قوة الحدس ، بحيث يحصل له من العلم بسهولة مالا يحصل لغيره الا بكلفة شديدة ، وبعبارة أخرى هى قوة عقلية علمية تجعله أذكى من غيره وتجعل العلم عليه أيسر منه على غيره .

والخاصة الثانيـــة : قوة التخييل والحس الباطن بحيث يتمثل له مايعلمه في نفسه فيراه ويسمعه فيرى في نفسه صورا نورانية هى عندهم ملائـكة الله ، ويسمع في نفسه أصواتا هى عندهم كلام الله ، وهذا من جنس الأحـــلام التى يراها النائم في منامه ، ومن جنس ما يحصل لبعض أهل الرياضات من العارفين والصوفية ، ومن جنس مايحصل لبعض المصابين بالصرع وبالأمراض العقلية ، وهذه القوة هى التى يسميها الفلاسفة قوة المخيلة .

والخاصة الثالثة : أن تـكون له قوة نفسانية تمكنه من التصرف في مادة العالم (أو هيولى العالم وهى المـادة الأولى للعالم على حد تعبير الفلاسفة) وهذا كما يستطيع الحاسد أن يؤثر بنظرته الحاسدة في بدن المحســـود فيصيبه بالضرر أو المرض ، والفلاسفة يزعمون أن خـــوارق العادات التى للأنبياء من هذا النمط ، وهذه القوة يسميها الفلاسفة أحيانا القوة الهيولانية (١) .

ويلخص ابن تيمية بعد ذلك أقوال الفلاسفة في ارادة الله وعلمه وينقد ذلك بايجاز ثم يذكر كلامهم فيعلاقة العالم بالله سبحانه وكيف يجعـــلون العقول والنفوس (السماوية وهى

(١) انظر الـكتاب ، ص ٦ ــ ٧ .

عقول ونفوس الكواكب والأفلاك) معلولة متولدة عن الله لم يخلقها بمشيئته وقدرته (١) .

الفرع الأول : ثم ينتقل ابن تيمية الى الفرع الأول من القسم الأول من الكتاب وهو الفرع الذى يعرض فيه لمناقشة كلام الفلاسفة في قدم العالم ويبدأ ذلك بقوله (٢) : « فلما كان أصل قولهم : ان صانع العالم لايمكنه تغيير العالم ولا له قدرة ولا اختيار في تصريفه من حال الى حال جعلوا يريدون أن ينسبوا جميع الحوادث الى أمور طبيعية ليطرد قولهم ويسلم عن التناقض» . ثم يقول(٣) : «فاذا كان أصل قولهم: ان الصانع هو موجب بالذات ، وهو علة تامة أزلية مستلزمة لمعلولها ، لم يتأخر عنها شيء من معلولها ، فان العلة التامة هى التي تستلزم معلولها ، والموجب بالذات هو الذى تكون ذاته مستلزمة لموجبه ومقتضاه ، فلا يجوز أن يتأخر عنه شيء من موجبه ومعلوله ، ولهذا قالوا بقدم العالم . وهذا أعظم حججهم على قدم العالم » .

ويقول الفلاسفة بوجود الحوادث دائما بلا ابتداء لأننا اذا قلنا ان الحادث لابد له من سبب حادث ، وذلك السبب لابد له من سبب حادث ، فان هذا اذا أريد به الحادث المعين لزم التسلسل الممتنع (في تمام الفاعلية) ، وان أريد به نوع الحوادث لزم الدور الممتنع (٤) .

---

(١) كتاب الصفدية ، ص ٦ ـ ٩ .
(٢) السابق ، ص ٩ .
(٣) السابق ، ص ١٠ .
(٤) أنظر السابق ، ص ١٠ ـ ١٣ .

على أن قول الفلاسفة يلزم عنه أن يكون كل حادث انما صارت علته تامة عند حدوثه . وهذا القول باطل من وجوه : أحدها : أنه اذا لم يكن لشيء من الحوادث علة تامة أزليـــة ، بل انما صارت له علة تامة عند حدوثه بطل قولهم . فانه اذا لم يكن لشيء من الحوادث علة تامة أزلية لم يكن شيء من الحوادث صادرا عن الموجب بالذات الذى هو علة تامة أزلية . وبعبارة أخرى يقال : إن اثبات قدم شيء من العالم يستلزم اثبات علة قديمة له ، واثبات العلة القديمة توجب كون الحوادث لا فاعل لها لامتناع صدور الحوادث عن العلة التامة الأزلية ، وعلى ذلك فليس من العالم شيء قديم (١) .

الوجه الثاني : أن قول الفلاســفة يستلزم وجود علل ومعلولات لاتتناهى ، وهو قـــول فاسد لأنه اذا قدر علل لاتتناهى وهى معلولات كان ذلك بمنزلة تقدير أمور معدومة لاتتناهى ، فلا يكون فيها ما هو موجود ، والمعدوم يمتنع أن يكون مبدعاً أو فاعلاً للموجود (٢) .

عـــلى أن من الناس من ظن أن الـكلام في تناهى المؤثرات بمنزله الكلام في تناهى الآثار ، ولذلك قالوا : اذا كان تناهى الآثار لايقوم دليل على فساده فـكذلك تتناهى العلل . وقد أدى ذلك بكثير من النظار الى أقوال فاسدة متناقضة حتى ان الرازى يقرر في كتاب « الأربعين في أصـول الدين » ونحوه

---

(١) انظر السابق ، ص ٢٠ ـ ٢٢ .
(٢) انظر السابق ، ص ٢٢ .

طرقا في ابطال حـــوادث لاتتناهى ، ثم يبطلها في مثل كتاب « المباحث الشرقية » وأمثاله (١) .

وقد نقل ابن تيمية بعض كلام الرازى في «الأربعين»(٢) ثم نقل كلام الأرموى في «لباب الأربعين» معترضا على ماذكره الرازى (٣) ثم عقب على ذلك مناقشاً قول كل من الرجلين ، ومستطرداً في مباحث مختلفة تتشعب عن آرائهما (٤) .

ويقرر ابن تيمية أن القول بحوادث لا أول لها ليس ممتنعا عند أئمة أهل الملل كالسلف والأئمة الذين يقولون ان الله لم يزل متكلما اذا شاء ، ويقولون ان الفعل من لوازم الحياة فان كل حى فعّال (٥) .

ويقود موضوع قدم العالم ابن تيمية الى مباحث عديدة والى ردود مختلفة على ابن الهيثم وابن سينا والسهروردى(٦) وعلى الرازى وأرسطو (٧) ، بل انه يدعوه الى الاستطراد في مسألة صفات الله تعالى ، فهو يذكر مقالة القرامطة الباطنية والمتفلسفة في نفى الصفات ثم يرد عليهم من سبعة وجوه(٨)، ثم يذكر مقالة اللاأدرية السوفسطائية وقول طوائف من

---

(١) السابق ، ص ٢٣ ـ ٢٤ .
(٢) السابق ، ص ٢٩ ـ ٣٢ .
(٣) السابق ، ص ٣٢ ـ ٣٣ .
(٤) انظر السابق ، ص ٣٣ ـ ٥٢ .
(٥) السابق ، ص ٥٢ .
(٦) السابق ، ص ٥٤ ـ ٥٩ .
(٧) انظر السابق ، ص ٦٠ ـ ٨٨ .
(٨) انظر السابق ، ص ٨٨ ـ ٩٦ .

أئمة الجهمية الذين انتهوا الى الشك والحيرة لتكافؤ الأدلة عندهم ويرد عليهم (١) .

ويقرر ابن تيمية أن ملاحدة الفلاسفة قد بالغت في نفى الصفات بنفى مسمى التركيب فقالوا ان التركيب خمسة أنواع ، وبعد أن يلخص ابن تيمية هذه الأنواع ، يرد على الفلاسفة موضحا رأي أهل السنة والجماعة (٢) .

وأخيرا يعود ابن تيمية فيلخص رده على حجة الفلاسفة على قدم العالم من سبعة وجوه (٣) .

وينتقل شيخ الاسلام بعد ذلك الى الموضوع الأصلى فيقول : « وهذه الأمور قد بسطناها في غير هذا الموضع ، وانما نبهنا عليها هنا لأنها أصل قول هؤلاء الذين ينكرون انفطار السموات وانشقاقها ، ويقولون : ان النبوة هى من نوع قوى النفوس ، وان المعجزات هى قوى نفسانية ، حتى يجعلونها هى سبب ما أحدثه الله من آيات الأنبياء ، وان كانوا مع هذا يعظّمون الأنبياء ويوجبون طاعة نواميسهم ، ويأمرون بقتل من يخرق النواميس ... فيؤمنون ببعض الصفات التى اتصف بها الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه وببعض ما آتاهم الله من الفضائل ويكفرون ببعض (٤) .

الفرع الثاني : وهنا يعود ابن تيمية الى الكلام على معجزات الأنبياء ويرد ردا اجماليا على أقوال الفلاسفة في ذلك ويقرر

(١) انظر السابق ، ص ٩٦ ـ ١٠٤ .
(٢) انظر السابق ، ص ١٠٤ ـ ١٣١ .
(٣) انظر السابق ، ص ١٣١ ـ ١٣٤ .
(٤) انظر السابق ، ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .

أن ما يثبتونه للأنبياء قد يحصل للرجل الصالح العالم وأن ما وصفوا به الأنبياء من خصائصهم حق ولكن دعواهم أن هذا هومنتهى خصائصهم باطل ، ويوافق ابن تيمية الفلاسفة على أن الله يجعل في النفوس قوى يحصل بها تأثير في الوجود ، ولكن الفلاسفة يريدون بذلك أن يقيدوا التأثير بجريانه على القانون الطبيعي المعتاد ، ومعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية ، وهو يضرب الأمثلة لبيان ذلك (١) .

ويشير ابن تيمية اشارة موجزة الى أن كلام الفلاسفة انما يرجع الى ما قاله ابن سينا في كتابه « الاشارات والتنبيهات » حيث ذكر أن خوارق العادات في العالم ثلاثة أنواع ، والفلاسفة لاتفرق بين النبى والساحر الا في أن نفس النبى زكية تأمر بالخير ، ونفس الساحر خبيثة تأمر بالشر (٢) .

وينتقل ابن تيمية الى مناقشة مسألة انكار بعض المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم وجود قوى وطبائع في الأنفس والأجسام وهم ينكرون بسبب ذلك الأسباب والحكم ، والمعتزلة يخالفونهم في ذلك ، والفلاسفة استطالوا على الأشاعرة بسبب ذلك وقد اشتد نكير ابن رشد على الغزالى وانتهز الفرصة في الرد عليه والانتصار للفلاسفة (٣) .

ويستطرد ابن تيمية في هذه النقطة وفي موضوعات تتصل

---

(١) انظر كتاب الصفدية ، ص ١٣٥ ـ ١٤٢ .

(٢) السابق ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ .

(٣) أنظر السابق ، ص ١٤٣ ـ ١٤٩ .

بها (١) ثم يعقد فصلا يجعل على رأسه عنوان (فصل) ويقول في أوله ما يلى :

« اذا تبين هذا فيقال الكلام على هؤلاء من وجوه» (٢) ثم يرد على الفلاسفة في قولهم ان معجزات الأنبياء قوى نفسانية من عشرة وجوه . وهو هنا يعود فيفصل ما أجمله من قبل وينقل كلام ابن سينا في كتابه «الاشارات والتنبيهات» بنصه حيث يتكلم عن مبادىء ثلاثة في عـــالم الطبيعة تنبعث منها الأمور الغريبة : أحدها : الهيئة النفسية ، وثانيها : خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد ، وثالثها : قوة سماوية لها علاقة بأجسام أرضية مخصوصة ، أو بنفوس أرضية مخصوصة مما يستتبع حدوث آثار غريبة . ويقول ابن سينا : والسحر من قبيل القســـــم الأول ، والمعجزات والكرامات والنيرنجيات من قبيل القسم الثانى ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث (٣) .

ويناقش ابن تيمية أقوال ابن‌سينا مناقشة مسهبة ويسوق الأدلة المفصلة على‌أن الجن ليست قوى نفسانية (٤) وعلى أن الملائــكة موجودة حقا وأمرهم أعظم من أمر الجن (٥) .

ويشير ابن تيمية الى أن ابن سينا قد حدد أسباب الخوارق في أربعة أمور ويلخص بعض كلامه في كتابه « الاشارات »

---

(١) السابق ، ص ١٤٩ ـ ١٦٣ .
(٢) السابق ، ص ١٦٣ .
(٣) السابق ، ص ١٦٥ .
(٤) السابق ، ص ١٦٨ ـ ١٧٤ .
(٥) السابق ، ص ١٧٤ ـ ١٧٦ .

وينقل بعضه بنصه (١) ثم يعلق عليه تعليقا مجملا يذكر فيه أن ماقاله الفلاسفة لايفيد الجزم بما قالوه وانما غايته امكان ذلك ، ومعلوم أن ماذكروه لايدل على امكان حدوث المعجزات فهي من نوع آخر ، وكلامهم عن قـــوى النفوس يمكن رده ـ أورد بعضه ـ الى فعل الجن ، والأطباء ليس عندهم دليل على نفى الجن ولا في صناعتهم ما يمنع وجود الجن ، وعدم العلم ليس علما بالعدم ، وعـــــدم الدليل ليس علما بعدم المدلول عليه ، وهم ينفون بلا علم ، والنافي عليه الدليل كما على المثبت الدليل (٢) .

وهذه الحجة هي أول الوجوه العشرة في رد ابن تيمية على الفلاسفة وقد اتبعها بتسعة وجوه أسهب فيها في الـكلام على معجزات الأنبياء وبين اختلافها عن الخـــوارق التى يذكرها الفلاسفة ، فطوفان نوح عليه السلام ، وقلع قرى لوط عليه السلام ، واهلاك أصحاب الفيل ، واحياء الموتى من الآدميين والبهائم ، كل ذلك وغيره أمور لا يمكن اضـافتها الى قوى النفس (٣) .

ويعـود ابن تيمية الى الـكلام عن الجن والملائـكة كلاما مفصلا لبيان أفعالهم واثبات أنهـــا مخالفة لفعل النفوس الآدمية (٤) ويتعرض أثناء ذلك لابطال قول الفلاسـفة ان جبريل عليه السلام هو العقل الفعّال (٥) .

---

(١) انظر كتاب الصفدية ، ص ١٧٦ ـ ١٧٩ .
(٢) السابق ، ص ١٧٩ ـ ١٨١ .
(٣) انظر السابق ، ص ١٨١ ـ ١٨٧ .
(٤) السابق ، ص ١٨٧ ـ ٢١٩ .
(٥) السابق ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

ويقرر ابن تيمية في الوجه التاسع من وجوه رده على الفلاسفة أن تأثير النفوس مشروط بشعورها ، ولكن من معجزات الأنبياء ما لا يكون النبي شاعرا به ومنها ما لا يكون مريداً له ، بل ومنها مايكون قبل وجوده أو بعد موته ، ويضرب على ذلك العديد من الأمثلة (١) .

ويعود ابن تيمية في الوجه العاشر من وجوه الرد فيفصل ما أجمله من الكلام على رأى أهل السنة في اثبات قوى في نفوس الأنبياء يمتازون بها على غيرهم ويبين أن أهل السنة يخالفون في رأيهم هذا الأشاعرة الذين يقولون ان النبوة هى مجرد تعلق خطاب الله بالنبى (٢) .

وينتهى هذا الفرع الثانى من القسم الأول من كتاب الصفدية بأمور ينبه اليها ابن تيمية قائلا انه يجب ملاحظتها في أمر النبوة لعل من أهمها ماذكره في الوجه الثالث وهو قوله ان النبوة لاتنال باكتساب الانسان كما تنال بذلك العلوم المكتسبة ، وقد ضل بعض الصوفية في هذا الأمر وكفر بعضهم ممن قالوا ان الخطاب الذى حصل لهم أفضل من الخطاب الذى حصل لبعض الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم (٣) .

وقد عرضت في كتابى «مقارنة بين الغزالى وابن تيمية»(٤) نظرية النبوة عند ابن تيمية ونقده للفلاسفة في قولهم بالقوى

---

(١) السابق ، ص ٢١٩ ـ ٢٢٥ .
(٢) السابق ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٨ .
(٣) انظر السابق ، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٦ .
(٤) ط . دار القلم والدار السلفية ، الكويت ، ١٣٩٥/١٩٧٥م .

الثلاث ونقده لنظرية العقول العشرة والصدور عندهم (١) وبينت نتائج آراء الفلاســـفة في النبوات وكيف أدت الى تفضيلهم الفيلسوف والولي عـــلى النبي والى قولهم بكذب الأنبياء ، ثم الى قولهم باكتساب النبوة (٢) .

وقد وضحت قبل ذلك في نفس كتابي هذا نظرية النبوة عند الغزالي وبينت مدى أخذه عن الفلاسفة بعامة وعن ابن سينا بخاصة كما بينت مدى تأثيره عـــلى من جاء بعده من متفلسفة الصوفية مثل ابن قسي وابن عربي وغيرهما (٣) .

وكل ذلك يغنى عن الرجوع الى هـــذه المباحث هنا ، وقد قصدت بهذه المقدمة تلخيص أقواله وعرضها عرضا عاما ، في حين أن مكان دراسة آراء ابن تيمية انما هو قسم الدراسات وهو القسم الثالث من مكتبة ابن تيمية .

أما القسم الثاني من كتاب « الصفدية » فيبدأ من ظ ٧٢ = ص ٢٣٦ بأرقام طبعة هذا الـكتاب الى نهاية الـكتاب في ص ٢١٢ (بأرقام المخطوط) . وهذا القسم يتناول الـكلام على الفلاسفة المسلمين أمثال ابن ســـينا واخوان الصفا وغيرهم ، وعلى فلاسفة الصوفية أمثال ابن عربي وابن سبعين وغيرهما ، وهو يناقش نظرياتهم ومذاهبهم المختلفة ، ويسوق البحث ابن تيمية أحيانا الى الـكلام عن الفلاسفة اليونانيين وخاصة أرسطو فيناقش نظرياته وآراءه .

---

(١) السابق ، ص ٧٥ ـ ٩٤ .
(٢) السابق ، ص ٩٥ ـ ١٣٥ .
(٣) السابق ، ص ٤٩ ـ ٧٩ .

ويبدأ هذا القسم ص ٢٣٦ بقول ابن تيمية ان هؤلاء الفلاسفة يكثرون في الدول الجاهلية كدولة القرامطة الباطنية العبيدية ودولة التتر ، وقولهم بقدم العالم يجعلهم أكثر ضلالا من اليهود والنصارى وأكثر المشركين ، بل ان الفلاسفة قبل أرسطو قالوا بحدوث العالم ، وانما قال بقدمه أرسطو وأتباعه ، ثم جاء ابن سينا وأمثاله يأخذون عنه وعن الفلاسفة ويخلطون الفلسفة بكلام كثير من متكلمى أهل الملل ، وأدتهم طريقتهم في التلفيق بين الفلسفة والدين الى القول بأن ماجاء به الأنبياء من الكلام على اليوم الآخر انما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتقريب الأمر الى العامة وان كان ذلك مخالفا للحق في نفس الأمر ، وقد يجعلون خاصة النبوة هى التخييل ، ويزعمون أن العقل دل على صحة قولهم .

ويتناول ابن تيمية بعد ذلك الكلام على استشهاد الفلاسفة بالحديث الموضوع «أول ماخلق الله العقل ... الخ» ويبين بطلان استشهادهم به من وجوه عديدة (١) . ثم ينتقل الى الكلام على اعتراف أكثر الأمم ــ وحتى الأمم الوثنية المشركة ــ بوجود الملائكة والجن (٢) . ويتكلم ابن تيمية بعد ذلك عن الصوفية القائلين بوحدة الوجود كابن عربى وابن سبعين ، ويذكر أنهم قد ألحدوا في أصول الايمان الثلاثة الله ورسوله واليوم الآخر (٣) ويرد رداً مفصلا على قولهم

---

(١) الصفدية ، ص ٢٣٨ ــ ٢٤٠ .
(٢) السابق ، ص ٢٤١ ــ ٢٤٢ .
(٣) السابق ، ص ٢٤٤ ــ ٢٤٧ .

بتفضيل خاتم الأولياء على خاتم الرسل (١) ويؤكد شيخ الاسلام بعد ذلك أن أصل قول هؤلاء الصوفية المتفلسفين هو قول الباطنية والقرامطة وأمثالهم (٢) .

ويبين ابن تيمية بعد ذلك ان الناس عندما يبحثون مسألة علاقة العالم بالله سبحانه ينقسمون الى أربعة أقوال : الأول قول جمهور الأمة ، والثاني قول أكثر متكلمي الجهمية ، والثالث قول أصحاب الوحدة والحلول والاتحاد ، والرابع قول من يجمعون بين الحلول والمباينة (٣) ، ويخصص ابن تيمية بعد ذلك صفحات للكلام على الحاد ابن عربي وعلى مصادر فلسفته وآرائه (٤) .

ويتناول ابن تيمية فكرة وحدة الأديان عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود ويبين أنهم لا يفرقون بين المسلم واليهودي والنصراني وأن التاريخ يثبت أنهم دائما يتصلون بالكفار ويعاونونهم ضد المسلمين (٥) .

ويبين ابن تيمية فكرأصحاب الوحدة الباطني، ويذكر أنهم يعدون ظاهر الشريعة للعامة فقط وأما الحقيقة الباطنية فهي للخواص من اتباعهم ، ويذكر كلام ابن سبعين في هذا الصدد (٦) .

---

(١) السابق ، ص ٢٤٧ ـ ٢٦٢ .
(٢) السابق ، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ .
(٣) السابق ، ص ٢٣٦ ـ ٢٦٥ .
(٤) السابق ، ٢٦٥ ـ ٢٦٨ .
(٥) السابق ، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٢ .
(٦) السابق ، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤ .

وتأثر هؤلاء الصوفية أصحاب الوحدة بكلام أبى المعالى الجوينى صاحب كتاب « الارشاد » جعل ابن تيمية يناقش طريقة المتكلمين في اثبات الصانع ويبين نقد الفلاسفة وأهل السنة لها (١) .

ويستمر ابن تيمية في نقد آراء أهل الوحدة وابطالها وبيان فسادها من وجوه متعددة (٢) ثم يعود الى الكلام على ابن عربى وابن سبعين ويبين الفرق بينهما ، ثم يتكلم على ابن هود من فلاسفة وحدة الوجود أيضا (٣) .

ويبين ابن تيمية أن أصل كل ضلال هو تأويل النصوص الشرعية تأويلا متعسفا ويقوده هذا الى الكلام على لفظ التأويل وبيان حقيقة التأويل الصحيح والفرق بينه وبين التأويل الفاسد (٤) .

ويتعرض ابن تيمية الى أبحاث منطقية يناقش فيها تقسيم الفلاسفة الكلى الى ثلاثة أقسام : طبيعى ومنطق وعقلى ويربط هذا بالرد على آراء الفلاسفة في صفات الله سبحانه ، وهو مع ذلك يرد على أهل الاحاطة والباطنية أمثال أبى يعقوب السجستاني (٥) الذي ينقل سطوراً من كتابه « الافتخار » ثم يرد عليها من خمسة وجوه (٦) .

ويعود ابن تيمية بعد ذلك إلى مناقشة طريقة ابن سينا في

---

(١) كتاب الصفدية ، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٨ .
(٢) السابق ، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٣ .
(٣) أنظر السابق ، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٨ .
(٤) السابق ، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٦ .
(٥) السابق ، ص ٢٩٧ ـ ٣٠٧ .
(٦) السابق ، ظ ٩٨ ـ ظ ١٠٣ (من المخطوط) .

اثبات واجب الوجود (١) ويناقش مع ذلك آراء الفلاسفة في صفات الله ويسهب في الرد عليهم لانكارهم الحوادث التى لا أول لها (٢).

وينتقل ابن تيمية الى الكلام على رأى الفلاسفة في كلام الله سبحانه لاتصاله بالموضوع السابق (٣) ثم يرد على قول الفلاسفة بفناء العالم وعلى كلامهم في بدء خلق العالم. ويناقش أثناء ذلك المسألة التى تنازع فيها السلف : هل خلق العرش أولا أم القلم (٤).

ويشغل موضوع قدم العالم صفحات كثيرة من الكتاب بعد ذلك ، اذ يعود ابن تيمية الى مناقشة فكرة الفلاسفة مناقشة مفصلة ، ويتناول بالبحث في أثناء ذلك مسائل عديدة ولكنه يربطها بالموضوع الرئيسى وهو الرد على قول الفلاسفة بقدم العالم ، وهو في أثناء ذلك يذكر نصوصا كاملة من كلام ابن سينا ـ وخاصة من كتاب « النجاة » ـ ويناقشها ويرد عليها (٥).

وهو ينهى كلامه في هذه النقطة بقوله : « والمقصود هنا التنبيه على أن هؤلاء القائلين بأن العالم معلول لعلة مبدعة ، وأن معجزات الأنبياء قوى نفسانية هم شر من أكثر المشركين

---

(١) السابق ، ص ١٠٤ ـ ١٠٨ (من المخطوط) .
(٢) السابق ، ١٠٨ ـ ص ١١٧ .
(٣) السابق ، ص ١١٧ ـ ص ١٢٣ .
(٤) السابق ، ظ ١٢٣ ـ ظ ١٢٧ .
(٥) السابق ظ ١٢٨ ـ ص ١٧٦ (من المخطوط) .

وعباد الأصنام (١) .

وينتقل بعد ذلك مباشرة الى نقطة جديدة في غاية الأهمية فيقول : « ومما يبين ذلك أن هؤلاء لايقـولون ان العبادات التى شرعتها الرسل انما غايتها اصلاح خلق الانسان ، فان حكمتهم كحكمة سائر الناس نوعـــان : علمية وعملية ، والعملية هى اصلاح سياســـة الخلق والمنزل والمدينة ، ويزعمون أن الشرائع مقصودها هوهذا وهوالسياسة المدنية والمنزلية والخلقية » (٢) .

ويبدأ ابن تيمية بمناقشـــة ما زعمه الفلاسفة أثناء محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين ـ وهو قولهم ان الدين اهتم بالحكمة العملية ، بل ـ كما يقـــول ابن سينا ـ فاق الفلسفة فيها ، أما الحكمة النظرية فان الفلسفة تتفوق على الدين فيها لأن أدلة الفلسفة برهانيـــة أما أدلة الدين فهى خطابية توافق العامة ولا توافق الخاصة أهل البرهان والنظر.

ويناقش ابن تيمية أثناء ذلك رأى الفلاسفة في الفضائل الأربعة (٣) وينقل نصوصا من كلام أبى البركات هبة الله ابن ملكا في كتابه « المعتبر في الحكمة » يتحدث فيها عن حال النفس بعد مفارقة البدن وكيف تصير عقلا ليس فيها طلب وارادة ومحبة لعمل أصلا (وهـــذا هو الـكمال عندهم) ويعقب ابن تيمية على ذلك مناقشاً ومفنداً لآراء الفلاسفة ،

---

(١) السابق ، ظ ١٧٥ ـ ص ١٧٦ .

(٢) السابق ، ص ١٧٦ .

(٣) السابق ، ص ١٨٢ ـ ظ ١٨٢ .

ومبينا وجهة نظره في مذهبهم في السعادة واللذة وغير ذلك من الموضوعات الدقيقة الهامة (١) .

ومن العجيب أن ابن تيمية ذكر في ص١٩٨ (بترقيم المخطوط) في بداية سطر من سطور الصفحة : « الوجه الحادى عشر » ثم إستمر في كلامه مناقشاً الموضوع الذى كان يناقشه قبل عبارة « الوجه الحادى عشر » ويبدو أنه اعتبر هذا الوجه هو الوجه التالى للوجه العاشر الذى بدأ الكلام عليه فيما سبق (ص ٢٢٥) وبداية الكلام بين نهاية الوجه العاشر وبداية الوجه الحادى عشر ليس الا استطرادات مختلفة ، هذا مع اختلاف موضوع الوجه العاشر عن موضوع الوجه الحادى عشر..

تحقيق الكتاب

نسخة الكتاب :

كتاب « الصفدية » طبع عن نسخة وحيدة نادرة عليها تعليقات هامة بخط مؤلف الكتاب شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله .

في عام ١٩٥٦م كنت أراجع قوائم مكتبات استانبول أثناء وجودى بكمبردج بانجلترا ، فوجدت في فهرست مكتبة سليم

(١) السابق ، ظ ١٨٣ وما بعدها .

أغا(١) اشارة الى الكتاب هكذا : « قاعدة في الحقيقة والرسالة وابطال قول أهل الزندقة والدلالة » ورقم الكتاب : سليم أغا ٣٥٨ .

ولم أكن أعلم أن هذا الكتاب هو « الصفدية » ولكنى أرسلت أطلب تصويره هو ومخطوطات أخرى لشيخ الاسلام رحمه الله ، وتكفل الأخ حسان نجار ، وكان يدرس في استانبول حينذاك بتصويرها وارسالها الىّ في انجلترا .

وبدأت أطالع في صورة المخطوط ، وفرحت عندما قرأت أول الكتاب ورجحت أن يكون هو كتاب «الصفدية» ولكنى لم أتأكد من هذا الا بعد أيام عندما دققت النظر في عنوان الكتاب فوجدته كالآتي : « قاعدة في تحقيق الرسالة وابطال قول أهل الزيغ والضلالة » ثم لاحظت أنه قد كتب تحت ذلك بخط لم ألاحظه في بادىء الأمر ما يلي : « تسما الصفدية » وهنا تأكد لى بصفة قاطعة أنه هو كتاب «الصفدية» الذى بحثت عنه طويلا قبل ذلك .

وقد كتب الىّ الأخ حسان نجار ـ جزاه الله عنا خير الجزاء ـ فذكر لى ما يوجد في المكتبة من بيانات عن الكتاب وقال انه قد كتبت الملاحظات التالية عنه :

"Kitap guzeldin, lazi sahifeler yanmaktadir icinde 3 adet itave sahife meucuttur "

وترجمة ذلك الى العربية هو كالآتى : « الكتاب جميل ،

---

(١) Hacci Selim Aga : Defteri Kitaphane'i — al — hac Selim Aga, 1310 h.

فيه بعض الصحائف متآكلة ، فيداخله ثلاثصحائف مضافة» .

ونقل لى الاستاذ حسان نجار بيانات المكتبة عن الـكتاب وهى التى توجد بصورة غير واضحة في يسار الصفحة الأولى وهى كالآتى :

قسم : برتف باشا

رقم المخطوط : ٣٥٨

عدد الصفحات : ٢١٢

مقاس : ٢٦×٣٦

وصف الصفحة الأولى من المخطوط هو كالآتى :

في أعلى الصفحـــــة الى اليمين كتبت عبارة « الله حى » (أو لعلها : حسبى الله) وكتب تحتها بخط غير واضح : «من كتب .. بن رستم .. الشروانى » .

والى اليسار في أعلىالصفحة وفي وسطها تقريبا يوجدتملك آخر كتب أعلاه عبارة « الله حى » وتحتها : « من كتب الفقير كاتب زاده محمد رفيع سراطباى خاصة » .

والى يسار ذلك يوجد رقم الصفحة بالأرقام الافرنجية (1) أى الصفحة الأولى ، ويوجدتحته توقيع (ولعله ختم) ثم يوجد رقم المخطوط بالأرقام العربية ٣٥٨ .

والى يسار ذلك في أعلىالصفحة وفي آخرها الى اليساريوجد تملك كتب في وسط خطوط مرسومة كالآتى : « عبد الباقى عارف عفى .. » وتحت ذلك الى اليمين قليلا تملك آخركتب فيه : « في نوبة محمد الدريدى عفى عنه » وتحت ذلك الى اليمين كتبت نفس عبارة التملك الموجودة في وسط الصفحة

من قبل وهي : « الله حى ، من كتب الفقير كاتب زاده محمد رفيع سراطباى خاصة » .

وفي وسط الصفحة تحت التملكات السابقة عنوان الكتاب كما سبق أن ذكرته وقد كتب في وسط رسوم زخرفية أرجح أن تكون ملونة كالآتى :

قاعدة في تحقيق الرسالة
وابطال قول أهل الزيغ والضلالة
تسما الصفدية

وكتبت تحت العنوان عدة سطور بخط نسخ واضح منقوط ، وترك هامش من الجانبين ، وجاء في تلك السطور ما يلى : « تصنيف شيخ الاسلام والمسلمين ، والقائم ببيان الحق ونصرة الدين ، الداعي الى كتاب الله وسنة رسوله ، الباذل نفسه في ابتغاء مرضاة الله والجهاد في سبيله ، الذاب عن حريم السنة ، الصابر على المحنة ، المؤيَّد بالحجة والبرهان ، القامع أهل الزيغ والطغيان ، والنور الذى أظهره الله عز وجل في ليل الشبهات والظنون ، فكشف به تمويه المموهين ، وزخرفة المبطلين ، وأبان به معالم دينه القديم ، وفتح به باب الصراط المستقيم ، فجعله مناراً لأهل العلم والايمان ، ومَعْلَماً لأولى الشهود والعرفان ، وأحيا به من التوحيد ماكان دارسا ، وأضحك به من الدين ماكان عابساً ، حتى انفتح من القلوب مُقفلها ، وزاحت عن النفوس عللها . وظهرت به بشارة رسوله رب العالمين بقوله : يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين :

امام العلماء وأحد ورثة الأنبياء ، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحنبلى» .

والى يسار هذه الكتابة ، في الهامش يوجد ختم المكتبة وقد كتب بحروف لاتينية مطبوعة وسجلت فيه البيانات التيسبق أن ذكرتها فمثلا كتبت كلمـــــة KISIM بحروف لاتينية مطبوعة وأمامها بحروف مكتوبة بالقلم Petrev Ps.

على أنه توجد في أعلى هذا الختم كلمات عربية غير ظاهرة كأنها : فقير محمد عفت ، والظاهر أنها موجودة قبل وجود الختم المطبوع .

أما أسفل الختم الى اليسار أيضا فتوجد آثار كلمات غير واضحة ويبدو أن الرطوبة وقدم المخطوط قد أذهبا الكلمات وطمسا الحروف .

أما أسفل الصفحة من اليمين فيوجد تملك آخر كتب فيه ما يلى : « من كتب عمر بن محمد الماردينى عفا الله عنهما (١) والـكتابة المغلقة التى عـــــلى الهامش كتابة المؤلف رحمة الله عليه » .

وهذا نص له أهميته ، وهو يؤكد ما يبدو واضحا لـكل من يعرف خط شيخ الاسلام ابن تيمية . وقد ظهر خطابن تيمية واضحا عـــــلى هامش صفحات كثيرة منها : ص ١٨ ،

---

(١) عمر بن محمد الماردينى الملقب بشوقى فقيه عروضى شاعر ، من آثاره شرح الكافي في العروض والفتاوى وديوان شعر . توفي سنة ١٢٦٨هـ . المرجع هدية العارفين ، ص ٨٠٢ نقلا عن معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ، جـ ٢٧ ، ص ٣١٧ ، ط . دمشق ١٣٧٨/١٩٥٩ .

ص ١٩ ، ظ ٢٥ ، ص ٩٨ ، ظ ١٣٧ ، ظ ١٢٨ ، ظ ١٥٥ ، ص ١٨٨ . على أنه توجد صفحات أخرى كتب بهامشها كلام بخط آخر غير خط ابن تيمية ، وقد عرضت نماذج من خط ابن تيمية في اللوحات المطبوعة مع هذا الكتاب .

والى جانب التملك السابق وفي وسط الصفحة من أسفلها كتب ما يلى : « الشيخ تقى الدين أبو العباس ابن تيمية الحنبلي كان من أعلم المتأخرين بمذاهب الفرق وشطاح الصوفية ، وان كان قد شذ في مسائل معروفة ، فله في غيرها تحقيق مقبول ، ومحل في العلم غير مجهول ـ من كشف الغطاء في الباب الأول لابن الأهدل اليمنى الصوفي الشافعى (١) » .

والى يسار هذا الكلام كتبت كلمة هو أو حرف « و » وتحت ذلك هذه العبارات : « نظر فيه الفقير أبو الصدق الحنبلي . ابن الذباح الصالحى في يوم الأحد حادى عشر شهر ربيع الأول سنة ٩٣٩ بجامع السقيب (؟) خارج باب توما» .

أما ظهر الصفحة الأولى فيوجد في هامشها الأيمن ختم المكتبة السليمية وهو ختم على شكل دائرى كتب في أعلاه كلمة غير واضحة كأنها « شتف » وتحتها كتب ما يلى : « كتبخانة خانقاه سليمية » .

---

(١) في الأصل الاسم غير واضح ووجدت في كشف الظنون لحاجى خليفة ١٤٩٢/٢ ـ ١٤٩٣ (ط . استانبول ١٣٦٢/١٩٤٣) ما يلى : « كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين ، للشيخ الامام بدر الدين حسين بن (الصديق بن حسين بن عبد الرحمن بن) الأهدل الشريف اليمنى الصوفي توفي سنة ... » .

أما الصفحة الأخيرة من الكتاب وهي صفحة 212 = ٢١٢ فتنتهي بالعبارة التالية : « ... وانما يتفاوت أهل العلم والايمان بحسب تفاوتهم في تحقيق هذا التوحيد ، كما قد بسط في موضعه والله أعلم » .

وكتب تحتها مايلي : «تمت القاعدة من كلام شيخ الاسلام، مفتى الأنام، تقيالدين أبي العباس أحمد بن تيمية الحنبلي ، مؤلف كتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » . وكتب تحت ذلك كلمة كأنها « تم » . والى اليسار في مقابل هذه العبارات كتب «بلغ مقابلة بحسب الامكان والحمد لله» .

وفي أسفل الصفحة الى اليسار كتب ما يلي : « هذا الكتاب للرد على الفلاسفة وبعض المتصوفين الملحدين لشيخ الاسلام أحمد بن تيمية الحنبلي » .

وهكذا نجد أن الكتاب ليس فيه تصريح باسم ناسخه ولعل الناسخ خشى أن يكتب اسمه أو محاه بعد أن كتبه ، كما محا اسم « تيمية » وكتب بدلا منه « صلاح » .

والنسخة رقم قدمها الظاهر واصابة صفحاتها الأولى بالرطوبة الا أنها نسخة جيدة وخطها خط نسخ واضح ومنقوط ، وعدد سطور كل صفحة حوالى ٢٠ سطرا ، وعدد كلمات كل سطر حوالى ١٥ كلمة .

والكتاب مقسم الى كراسات ، كل كراسة مكونة من عشر ورقات ، وتوجد اشارة على رأس كل كراسة ففي أعلى صفحة ٢٠ الى اليسار كتب «ثالث» وفي أعلى صفحة ٣٠ كتب «رابع»

وهكذا ، على أن الناسخ لم يتبع هذا الترتيب الى النهاية اذ نجد في ص ١٧٩ اشارة «التاسع عشر » وفي ص ١٨٧ اشارة « عشرون » .

وقد تمت مقابلة النسخة بعناية وتوجـــد مواضع كثيرة فيها كلمة «بلغ» أو عبارة « بلغ مقابلة » ـ كما أشرت الى ذلك أحيانا ـ ومنها مثلا صفحات : ص ١٩ ، ظ ١٩ ، ص ٢٢ ، ظ ٣٧ ... الخ .

ويوجد اضطراب في ترتيب الصفحات في بعض المواضع كما حدث في ص ٣ (بأرقام المخطوط) حيث يحيل الناسخ الى بقية الـكلام في الكراس الخامس عشر ويذكر أن أوله هو عبارة « الممتنع باتفاق العقلاء » وقد وجدت هذا الجزء من الكلام في ورقة ملصقة تحمل رقم 145 ويستغرق الكلام الصفحة وظهرها (انظر ص ١٠ ـ ١٧ بأرقام هذه الطبعة) وقد أشرت الى مثل هذه الاحالات في مواضعها .

منهج التحقيق :

لايوجد من كتاب « الصفدية » غير هذه النسخة الوحيدة النادرة التى بين أيدينا ، ولذلك لم أحتج الى مقابلة هـــذه النسخة على نسخ أخرى كما فعلت فيما ســبق أن نشرته من كتب شيخ الاسلام .

الا أننى كمادتى فيما سبق لى تحقيقه قابلت هذه النسخة على كل ما أمكننى مقابلته من كتب أشار اليها شيخ الاسلام مثل كتاب « الأربعين في أصول الدين » للرازى (انظر ص

٢٩ ـ ٣٢ ، ص ٦٠ ـ ٦٢) وكتاب «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا (انظر ص ١٦٥ ـ ١٦٧ ، ص ١٧٧ ـ ١٧٩) .

ومنهجي في تحقيق الكتاب لايختلف عن منهجي في تحقيق ماسبق لى تحقيقه من كتب شيخ الاســـلام رحمه الله ، فقد حرصت هنا على ألا أدخل في نص الكتاب ماليس منه ، ولذلك جعلت كل العناوين على هامش الكتاب ، واستعملت الوسائل المطبعية لايضاح تسلسل أفكار ابن تيمية في بعض المواضع بأن وضعت خطا رفيعا تحت الوجوه التى رد بها ابن تيمية على الفلاسفة ، كما أضع أحيانا مثل هذا الخط تحت بعض الـكلمات التى توضح تسلسل الـكلام مثل قال أو قلت ، وهلم جرا .

وقد كتبت أسماء السور وأرقام الآيات في صلب الكتاب بعد كل آية وجعلت ذلك بين معقوفتين [ ] ، كما جعلت أى زيادة أضفتها لم تكن موجودة في النص بين معقوفتين .

وقد أشرت الى بداية صفحات المخطوطة بأن وضعت خطا مائلا / عند أول كل صفحـــة ، وسميت وجه كل ورقة من ورقات المخطوطة صفحة ورمزت لها بحرف (ص) ، ورمزت لظهرالورقة بحرف (ظ) ، وجعلت أرقامالصفحات في الهامش أمام الخط المائل .

وقد حرصت كعادتى على الترجمة لـكل الأعلام والفرق والطوائف في تعليقاتى ، ولـكنى اكتفيت هنا بالاشارة الى ما سبق أن ترجمت لهم في الكتب التى حققتها من قبل بعد أن أذكر ملخصا مختصرا عنالعلم ثم أحيل الىالتفصيل فيالمرجع

السابق فأقول انظر (س) = منهاج السنة ، أو (ج) = جامع الرسائل ، أو (د) = درء تعارض العقل والنقل .

كما حرصت على تخريج أكثر الأحاديث الواردة والاشارة إلى مواضع ورودها في كتب السنة ما أمكن ذلك .

واعتذر مقدما لوقوع بعض الأخطاء في هذه الطبعة ، اذ أن الكتاب طبع بطريقة اللينوتيب ، ولم يطبع بطريقة الجمع اليدوى ــ كما حدث من قبل ــ وطريقة اللينوتيب تؤدى الى وقوع أخطاء يصعب تفاديها أحيانا .

ولا يفوتنى في خاتمة هذه المقدمة أن أشكر أخى في الله الاستاذ عبد الرحمن البانى الذى أمدنى ببعض المراجع ، وأفادنى ببعض ملاحظاته القيمة .

وبعد ، فاننى أسأل الله تعالى أن يعيننى على اصدار الجزء الثانى من هذا الكتاب ، وأن ينفع به الناس ، وأن يرحم به الملك فيصل بن عبد العزيز رحمة واسعة ، فقد كان له الفضل ــ رحمه الله ــ في إصداره إذ طبعه على نفقته في طبعته الأولى .

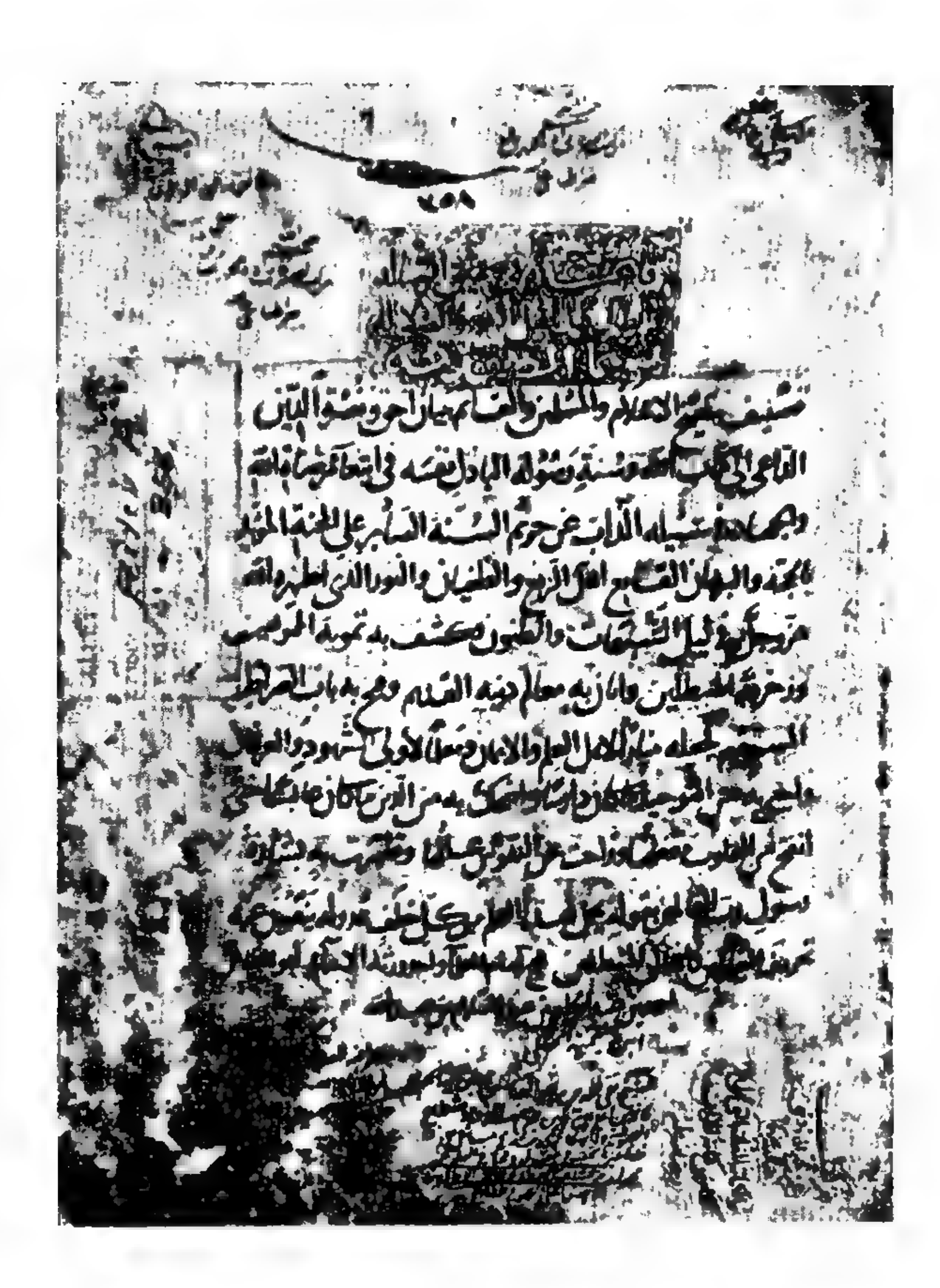
والله أسأل أن يتقبل منا أعمالنا ، ويتجاوز عن سيئاتنا ، انه سميع مجيب ؟

الرياض في الأحد

الثامن من ذى القعدة سنة ١٣٩٦هـ

الموافق ٣١ من اكتوبر سنة ١٩٧٦م

محمد رشاد سالم



الصفحة (١) من المخطوطة

صفحتا ١ ظ ، ٢ من المخطوطة

الصفحتان الأخيرتان من المخطوطة

98

ص ٩٨ من المخطوطة وبهامشها تعليقات بخط شيخ الاسلام ابن تيمية

ظ ٩٨ من المخطوطة وبهامشها تعليقات بخط شيخ الاسلام ابن تيمية



كتاب الصفدية

لشيخ الإسلام

أحمد بن عبد الحليم بن تيمية

تحقيق الدكتور

محمد رشاد سالم

الجزء الأول

دار الهدي النبوي
مصر - المنصورة

دار الفضيلة
الرياض - السعودية

/ بسم الله الرحمن الرحيم

ق ١

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

نص السؤال

سئل الشيخ الامام العالم العلاّمة ، شيخ الاسلام ، بقية العصر ، قدوة الخلف ، تقي الدين ، أبو العباس أحمد بن الشيخ الامام العالم ، شهاب الدين ، عبد الحليم بن الشيخ الامام العلاّمة ، مجد الدين ، عبد السلام [بن تيمية] (١) ، رضى الله عنه وأرضاه ، عن رجل مسلم يقول : ان معجزات الأنبياء صلى الله عليهم وسلم قوى نفسانية . أفتونا ماجورين .

الجواب

فأجاب :

مقدمة

الحمد لله رب العالمين .

هذا الكلام ـ وهو قول القائل : ان معجزات الأنبياء صلى الله عليهم وسلم قوى نفسانية ـ باطل ، بل هو كفر يستتاب قائله ويبين له الحق ، فان أصر على اعتقاده بعد قيام الحجة الشرعية عليه كَفَرَ ، واذا أصر على اظهاره بعد الاستتابة قُتِل .

وهو من كلام طائفة من المتفلسفة ، والقرامطة (٢)

---

(١) في الاصل محيت الكلمة الأصلية وكتب مكانها : بن صلاح ، والصواب ما اثبته ، وابن الصلاح هو أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى ، وانظر ما سبق أن ذكرته في المقدمة .

(٢) القرامطة من الباطنية هم الذين ينتسبون الى حمدان بن الأشعث الذي كان يلقب بقرمط . انظر ما ذكرته عنهم في (س) = منهاج السنة ج ١ ص ٤ ت ١ .

الباطنية (١) ، والاسماعيليـــة (٢) ونحوهم ، كابن سينا وأمثاله ، وأصحاب رســائل اخوان الصفا (٣) والعبيديين الذين كانوا بمصر (٤) من الحاكميـــــة (٥) وأشباههم . وهؤلاء كانوا يتظاهرون بالتشيع ، وهم في الباطن ملاحدة ، و'يسمون القرامطة والباطنية وغير ذلك ٠

---

(١) الباطنية هم الذين جعلوا لكل ظاهر من الكتاب باطنا ولكل تنزيل تأويلا ٠ انظر ما ذكرته عنهم في (د) = درء تعــارض العقل والنقـل جـ ١ ص ١٠ ت ٣ ٠

(٢) الاسماعيلية فرقة من غلاة الشيعة يقولون بامامة اسماعيل بن جعفر وينقسمون الى عدة اقسام ٠ انظر عنهم (د) جـ١ص ١٠ ت ٤ ٠

(٣) جماعة من الاسماعيلية الباطنيــة الفوا رسائل عرفت برســائل اخوان الصفا وعددها أكثر من خمسين رسالة ٠ انظر عنهم (د) جـ ١ ص ١١ ت ١ ٠

(٤) العبيديون هم الاسماعيلية الذين ينتسبون الى عبيد الله المهدى الذي يزعم البعض أنه من نسل ميمون القداح ويسميه ابن طاهر البغدادى « سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون بن ديصان القداح » ويذكر انه غير اسم نفسه ونسبه وقال لاتباعه انه « عبد الله بن الحسين بن اسماعيل بن جعفر الصادق » ٠ويذكر البعض أن عبيد الله هذا ابن رجل يهودي كان يعمل حدادا بسلمية ولما مات أبوه تزوجت امه أحد الاشراف العلويين وقام هذا الشريف بتربية الطفل حتي اذا كبر ادعى لنفسه نسبا علويا ٠ وقد اســس عبيد الله دولته بالمغرب (وهى التي عــــرفت بالدولة الفاطمية) سنة ٢٩٧ وتمكن خلفاؤه من فتح مصر في زمن المعز لدين الله الفاطمي سنة ٣٥٨ ٠ انظر : الفرق بين الفرق ، ص ١٧٠ ؛ كتاب « طائفـة الاسماعيلية » تاليف د٠محمد كامل حسين ، ط٠ القاهرة ، ١٩٥٩ ؛ كتاب « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » تاليف د٠ علي سامي النشار ٤٨٧/٢ ـ٥١١ ط ٠ المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ٠

(٥) طائفة من العبيديين قالوا بالوهية الحـــاكم بأمر الله الخليفـة الفاطمي ويعرفون بالدروز ٠ نشأ مذهبهم في عهد الحاكم (٣٨٦ـ٤١١) على يد رجلين فارسيين همـــا حمزه ودرزى ٠ انظر مقـــالة الدروز في القاموس الاسلامي تاليف أحمد عطية الله ؛وفي دائرة المعارف الاسلامية =

وأهل بيت ابن سينا كانوا من أتباع هؤلاء ، وأبوه وجده من أهــــل دعوتهم (١) ، وبسبب ذلك دخـــل في مذاهب الفلاسفة ، فإن هؤلاء يتظاهرون باتباع الملل ، ويدّعون أن للملة باطنا يناقض ظاهرها .

ثم هم في هذه الدعوة على درجات ، فالواصلون منهم الى البلاغ الأكبر (٢) والناموس الأعظم (٣) مثل قرامطــــة

= (كتبهـا كارادى فو) ومقـالة درزى (كتبها كارادى فو) ؛ ومقـالة الدرزى فى دائرة معارف القرن العشرين ؛ عبد القادر شـيبة الحمد ، الاديـان والفـرق والمـــذاهب المعاصــــرة ، ص ٨٥ ، ط ٠ مؤسســـة الطباعة والصحافة والنشر ، جده ، بـدون تاريـخ ؛ وانظـــر ما كتبه الزركلى فى الاعلام (٦/٢٥٩ ــ ٢٦٠) عن أبى عبد الله الدرزى المتوفي سنة ٤١١ ، وعن حمـزه بن علي (٢/٣١٠ ــ ٣١٢) المتوفي سنة ٤٣٣ وانظر أيضا : تاج العروس للزبيدي مقالة : درز ؛ النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ٤/١٨٤ ؛ خطط الشام لمحمد كرد على ٦/٢٦٣ ــ ٢٦٨ (ط ٠ دار العلم للملايين) ٠

(١) ذكـر ابن سـينا ان أباه كـان ممن أجـاب داعي المصـريين (الاسماعيلية) وكان أفراد أســـرته يتذاكرون أمر النفس والعقل (من مبادىء الاسماعيلية) فيما بينهم ، انظر : نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ليحيى ابن أحمد الكاشى ، ط المعهد العلمى الفرنسى ، ص ١٠ ، القاهرة، ١٩٥٢ ؛ محمد عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعيـــة عنـــد ابن سينا ، ص ٣٢ ، ط ٠ المعارف القاهرة ، ١٩٧١ ٠

(٢) البلاغ الاكبر اصطلاح اسماعيلي باطني يعنون به الوصول بمن يدعونه الى المـرحلة الاخيـرة التي ينسلخ فيهـا عـن الاسـلام تماما ، وقد جعلوا ذلك بعد سبع مراتب وسموها البلاغ السابع وجعلوها احيانا تسع مراتب ٠ انظر : بيان مذهب الباطنية ، ص ٥ ، ١٧ ؛ فضائح الباطنية للغزالى ، ص ٣٢ ٠

(٣) ذكر الديلمي ان أبا القاسم القيرواني صاحب كتاب « البلاغ » قال في موضع من كتابه : « وكان الناموس الاعظم التلبيس على هذا العالم المنكوس » ٠ انظر بيان مذهب الباطنية ، ص ٧٣ ٠

البحرين أتباع الجنّابى (١) ، وأصحـــاب الألموت (٢) ، وسنان الذى كان بالشام (٣) وأمثالهم ، لايعتقدون وجوب الصلوات الخمس ولا الزكاة ولا صيام شهر رمضان ولا حج البيت العتيق ، ولا تحـــريم ما حرّم الله ورسوله من الخمر والميسر والزنا وغير ذلك . ويزعمون أن هذه النصوص لها

---

(١) أبو سعيد الحسن بن بهرام الجنابي رأس القرامطة وداعيتهم ، كان دقاقا من أهل جنابة بفارس ونفى منها فأقام في البحرين تاجرا وأقامه حمدان قرمط داعية فى فارس الجنوبية ، وقد حـــارب الجنـــابى الدولة العباسية واستولى على هجر والاحساء والقطيف وسائر بلاد البحرين ، وفى عام ٣٠١هـ اغتاله احد الخدم · انظر عنه : البداية والنهاية١١/١٢١؛ المنتظم ٦/١٢١ـ١٢٢ ؛ بيان مذهب الباطنية ، ص ٥ ، ٢٠ ــ ٢١ ، ٨١ ، ٨٧ ــ ٨٨ ؛ مقال كارادي فو عن الجنابي في دائرة المعارف الاسلامية ؛ الاعلام ٢/٩٩ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٧٤ ؛ نشـــاة الفكر الفلسفي في الاسلام ٢/٤٣٧ ــ ٤٣٩ (وانظر الى ص ٤٦٥) ·

(٢) حصن الموت أو قلعة الموت (أي عش العقاب) قلعة في جبـــال الديلم فى منطقة طالقان جنوب بحر قزوين بناها أحد ملوك الديلم ، وقد استولى عليها الحسن بن على بن محمد بن جعفر بن صباح الحميرى سنة ٤٨٣ وجعلها مركزا لدعوته وظلت بعده مركزا لائمة الاسماعيلية حتي عام ٦٥٤ حين استولى عليها مولاكو وهدمها مع سائر قلاعهم · انظر : طائفة الاسماعيلية ٦٢ ــ ٩٠ ؛ تاريخ الدعوة الاسماعيلية لمصطفى غالب ، ص ٢٦٢ ــ ٢٩٠ ؛ الملل والنحل ١/١٧٥ ؛ بيان مذهب الباطنية ، ص ٩٠ ·

(٣) أبو الحسن سنان بن سلمان بن محمد بن راشد البصرى الملقب براشد الدين وبشيخ الجبل ، قال ابن العماد (شذرات الذهب ٤/٢٩٤ ــ ٢٩٥) : « مقدم الاسماعيلية وصاحب الدعوة بقلاع الشـــام ، وأصله مـــن البصرة قدم الى الشام فى أيام نور الدين الشهيد وأقام فى القلاع ثلاثين سنة وجرت له مع السلطان صلاح الدين وقائع وقصص » توفى سنان سنة ٥٨٨ · انظر عنه : النجوم الزاهرة ٦/١١٧ ؛مرآة الزمان ٨/٤١٩ (واسمه فيه : سنان بن سليمان) ؛ طائفة الاسماعيلية ص ٩٩ ــ ١٠٩ ؛ الاعلام ٣/٢٠٦ ــ ٢٠٧ ·

تأويل وباطن يخالف الظاهر المعلوم للمسلمين ، فالصلاة عندهم معرفة أسرارهم ، والصيام كتمان أسرارهم ، والحج زيارة / شيوخهم وأمثال ذلك ، وقد يقولون ان هذه الفرائض تسقط عن الخاصّة دون العامة · وأما النصوص التي في المعاد وفي أسماء الله وصفاته وملائكته فدعواهم فيها أوسع وأكثر ·

ص ٢

وقد دخل في كثير من أقوالهم في العلوم ، أو في العلوم والأعمال ، طائفة من المنتسبين الى التصوف والكلام ، وكلام ابن عربى (١) وابن سبعين (٢) وأمثالهما من ملاحدة المتصوفة يرجع الى قول هؤلاء .

خصائص النبوة الثلاث عند المتفلسفة

وهؤلاء الملاحدة من المتفلسفة والقرامطة ومن وافقهم يقولون ان النبوة لها ثلاث خصائص من قامت به فهو نبى ـ والنبوة عندهم لاتنقطع بل يبعث الله بعد كل نبى نبياً دائما ، وكثير منهم يقول انها مكتسبة ، وكان السهروردى

---

(١) ابو بكر محيي الدين بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي ، المعروف بابن عربي توفي سنة ٦٣٨ · انظر ماذكرته عنه في (د) جـ ١ ص ٩ ت ٢ · وانظر ايضا كتاب « التصوف الثورة الروحية في الاسلام » ، ص ٢٣٥ ـ ٢٤٢ ، للدكتور ابى العلا عفيفى ، ط · المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٣ · وانظر كذلك :

Affifi (A.E.) : The Mystical philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabi, Cambridge, 1939.

(٢) أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر المعروف بابن سبعين ، ولد سنة ٦١٣ وتوفى سنة ٦٦٩ · انظر ما ذكرته عنه فى(د) جـ ١ ص ١١ ت ٣ ·

المقتول (١) منهم يطلب أن يصير نبيًا ، وكذلك ابن سبعين كان يطلب أن يصير نبيـــا ، وكانوا يعلّمون من السحر والسيماء (٢) ما يضلّون به من يلبّسون عليه ـ :

الخاصة الأولى : أن تـكون له قوة قدسـية ، وهى قوة الحدس ، بحيث يحصل له من العـلم بسهولة مالا يحصل لغيره الا بكلفة شـديدة . وقد يعبرون عن ذلك بأنه يدرك الحد الأوسط من غير احتياج الى مايحتاج اليه من ليس مثله ، وحاصل الأمر أنه أذكى من غيره ، وأن العلم عليه أيسر منه على غيره .

الخاصة الثانية : قـــوة التخييل والحس الباطن بحيث يتمثل له مايعلمه في نفسه فيراه ويسمعه ، فيرى في نفســه صوراً نورانية هى عندهم ملائـكة الله ، ويسمع في نفسـه أصواتا هى عندهم كلام الله ، من جنس ما يحصل للنائم في منامه ، ومن جنس ما يحصـــل لبعض أهل الرياضة ، ومن

---

(١) شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن الحسن بن أميرك السهروردى ولد بسهرورد سنة ٥٤٩ وقتل بحلب سنة ٥٧٨ · انظر ما ذكرته عنه فى (د) حـ ١ ص ١١ ت ٢ ·

(٢) السيماء أو السيمياء هـو علم أسـرار الحروف · يقـول ابن خلدون فى مقدمته ان اصحاب هذا العلم « زعموا ان الكمال الاسمائى مظاهره أرواح الافلاك والكواكب ، وان طبـائع الحروف وأسرارها سارية فى الاسماء ، فهى سارية فى الاكوان على هذا النظام ، والاكوان من لدن الابداع الاول تنتقل فى اطواره وتعرب عن أسراره » · ثم يقول : « هذه السيمياء كما تحقق لك أنها ضرب من السحر » وقد خصص ابن خلدون فصلا طويلا لهذا الموضوع في مقدمته انظر ١٢٧١/٤ ـ ١٣٠٦ ، ط · البيان العربى ، القاهرة ١٣٨٨/١٩٦٨ ·

جنس مايحصل لبعض الممرورين (١) الذين يُصرعون . ويقولون . ان ماأخبرت به الرسل من أمور الربوبية واليوم الآخر انما هو تخييل وأمثال مضروبة ، لا أنه اخبار عن الحقائق على ماهي عليه .

الخاصة الثالثة : أن تكون له قوة نفسانية يتصرف بها في هيولى العالم / كما أن العائن له قوة نفسانية يؤثر بها في المعين (٢) . ويزعمون أن خوارق العادات التى للأنبياء والأولياء هي من هذا النمط . ط ٢

وأصل أمر هؤلاء أنهم لايثبتون لصانع العالم مشيئةً واختياراً وقدرةً بها يقدر على تغيير العالم وتحويله من حال الى حال . بل وأئمتهم لايثبتون علمه بتفاصيل أحوال العالم ، بل منهم من يقول : لايعلم شيئا ، ومنهم من يقول : لايعلم الا نفسه ، ومنهم من يقول : يعلم الجزئيات على وجه كليّ ، وهذا اختيار ابن سينا ، وهو أجود أقوالهم مع تناقض هذا القول وفساده .

---

(١) في لسان العرب : الممرور الذي غلبت عليه المرة . وفيه ايضا : المرة : احدى الطبائع الاربع . ابن سيدة : والمرة : مزاج من امزجة البدن. ويقول ابن سينا فى كتاب : القانون فى الطب ٢/٢٩١ (ط . المثنى بغداد عن طبعه بولاق) ان الحرارة مع مادة صفراوية تؤدى الى امور منها حدوث صرع أو تشنج أو مالنخوليا أو يقع في البصر ضرر. ثم يقول: « فاذا انصب فيها لذلك خلط مرارى لاذع الى فم معدته تاذى به لشدة حسه فصرع وغشى عليه وتشنج بمشاركة من الدماغ لفم معدته » . وانظر الى ص ٢٩٢، وانظر ما ذكره ابن سينا فى الاشارات والتنبيهات عن الممرورين ٤/٨٧١ ونصير الدين الطواسى فى شرح الاشارات ٤/٨٨١ .

(٢) في اللسان : العين أن تصيب الانسان بعين ، وعان الرجل بعينه عينا فهو عائن ، والمصاب معين على النقص ومعيون على التمام اصابه بالعين . قال الزجاج : المعين المصاب بالعين والمعيون الذى فيه عين . وانظر ماذكره ابن سينا فى الاشارات ٤/٨٩٩ ـ ٩٠٠ .

فان كل موجود في الخارج هو موجود معيّن جزئي ، والكليات انما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان . ونفس الصانع موجود واجب معيّن ، ليس هو كليًا . وكذلك أيضا الصادر عنه كالأفلاك وكالعقول والنفوس التي يثبتونها ، فان كان لا يعلم الا كلياً لم يعلم نفسه ، ولا الصادر عنه ، ولا الأفلاك . وأيضاً فلا يوجَد الا ماهو جزئي ، فان كان لايعلم الا الكليّات لم يعلم شيئاً من الموجودات .

وهم يقولون : انه علة تامة مستلزمة للعالم ، والعالم متولّد عنه تولداً لازماً بحيث لا يمكن أن ينفك عنه ، لأن العلة التامة مستلزمة لمعلولها .

وقولهم : ان النفوس والعقول معلولة له ومتولدة عنه أعظم كفراً من قول من قال من مشركي العرب : ان الملائكة بنات الله . قال الله تعالى « وَجَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ » [سورة الانعام : ١٠٠] .

وهؤلاء المتفلسفة يقولون : العقل بمنزلة الذكر ، والنفس بمنزلة الأنثى ، وكلاهما متولّد عن الله تعالى .

وأولئك كانوا يقولون : انه خلق الملائكة بمشيئته وقدرته وانه هو ربّ السماوات والأرض . وأما هؤلاء فيقولون : ان العقول - التي يسميها من يتظاهر بالاسلام منهم ملائكة (١) - يقولون : انها معلولة متولّدة عن الله لم

---

(١) انظر مصداق كلام ابن تيمية في هذه النقطة في : السياسات المدنية للفارابي ، ص ٣ ، ط. حيدر اباد ، ١٣٤٥ ؛ اقسام العلوم العقلية لابن سينا ، ص ١١٣ ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، ١٣٢٦/١٩٠٨ ؛ رسالة الزيارة والدعاء ، ص ٣٣ ، ضمن مجموعة جامع البدائع ، القاهرة ، ١٣٣٠/١٩١٧ .

يخلقها بمشيئته وقدرته ، ويقولون : انها هى ربُّ العالم ٠

فالعقل الأول أبدع كلَّ ماسوى الله عندهم ، والثاني أبدع ماسوى الله وسوى العقل الأول ، حتى ينتهي الأمر الى ص ٣ العقل العاشر / الفعّال المتعلق بفَلَك القمر ، فيقولون : انه أبدع ماتحت الفلك ، فهوعندهم المبدِع لما تحت السماء من هواءٍ وسحابٍ وجبال وحيوان ونبات ومعدن ، ومنه يفيض الوحي والعلم على الأنبياء وغيرهم ، والخطاب الذى سمعه موسى انما كان عندهم فى نفسه لافي الخارج ، وهو فيض فاض عليه من هذا العقل الفعال ، ومنهم من يقول : جبريل (١) .

فلما كان أصل قولهم : ان صانع العالم لايمكنه تغيير العالم ولا له قدرة ولا اختيار في تصريفه من حال الى حال جعلوا يريدون أن ينسبوا جميع الحوادث الى أمور طبيعية ليطَّرد قولهم ويسلم عن التناقض ، وهو قول فاسد متناقض في نفسه ٠

وذلك أنّا نشاهد الحوادث التى تحدث : مثل حركات الكواكب وطلوع الشمس والقمر ، ومثل المطر والسحاب وهبوب الرياح ، وحدوث الحيوان والنبات والمعادن ، وغير ذلك من الحوادث ٠

---

(١) انظر مصداق ذلك : الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٢٢ـ٢٥ ، ط ٠ مكتبة الحسين التجارية ، الطبعة الثانية ، ١٣٦٨/١٩٤٨، عيون المسائل ، ص ٧ـ٨ ط ٠ المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٣٢٨/١٩١٠، وانظر لابن سينا : الرسالة العرشية ، ص ١٥ـ١٦ ، ط ٠ حيدر اباد ، ١٣٥٤ ؛ النجاة ، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٧ ، ٢٩٩ ـ ٣٠٠ ، الطبعة الثانية، ١٣٥٧/١٩٣٨ ؛ الاشارات والتنبيهات ، ص ٦٤٥ ـ ٦٧٠ ؛ الشفاء (الالهيات) ٢/٣٩٣ ـ ٤٠٩ ٠

فاذا كان أصل قولهم : ان الصانع هو موجب بالذات ، وهو علّة تامة أزليّة مستلزمة لمعلولها ، لم يتأخر عنها شيء من معلولها ، فان العلّة التامة هي التي تستلزم معلولها ، والموجِب بالذات هو الذي تكون ذاته مستلزمة لموجَبه ومقتضاه ، فلا يجوز أن يتأخر عنه شيء من موجَبه ومعلوله ، ولهذا قالوا بقدم العالم ، وهذا أعظم حججهم على قدم العالم.

قالوا : لأن الحادث بعد أن لم يكن لابد له من سبب حادث والا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، ثم القول في ذلك السبب الحادث كالقول فيما قبله ، فيلزم التسلسل* الممتنع باتفاق العقلاء ، بل يلزم الدور الممتنع ، بخلاف التسلسل المتنازع فيه ، فان وجود الحوادث دائماً بلا ابتداء ولا انتهاء ، للناس من المسلمين وغيرهم فيه ثلاثة أقوال :

قيل : يجوز مطلقاً ، وهذا قول أئمة السنة والحديث وأساطين الفلاسفة ، لكن المسلمون وسائر أهل الملل وجمهور العقلاء من جميع الطوائف يقولون : ان كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن، وان قال منهم من قال بدوام الحوادث شيئاً بعد شيء .

(*) عند هذا الموضع توجد اشارة الى الهامش حيث يحيل الناسخ الى بقية الكلام في موضع آخر (في الكراس الخامس عشر) ويذكر أن أوله هو عبارة : « الممتنع باتفاق العقلاء » . ووجدت هذا الجزء من الكلام في ورقة تظهر ملصقة في الورقة المصورة ص ١٤٥ (تحمل الرقم الافرنجي 145) ويستغرق الكلام وجه الورقة المصورة وظهرها ، ويستمر هذا الى ص ١٧ وسأشير الى نهايته باذن الله حيث اشرت الى ذلك بنجمة اخرى .

وقيل : لايجوز لافي الماضي ولا في المستقبل ، وهو قول الجهم بن صفوان (١) وأبي الهذيل العلاّف (٢) .

وقيل : يجوز في المستقبل دون الماضي ، وهو قول أكثر أتباع جهم وأبي الهذيل من الجهمية ، والمعتزلة والأشعرية والكرّامية (٣) ومن وافقهم (٤) .

وأما تسلسل العلل أوالفاعلين ، أوماهو من تمام الفاعل أو العلة الفاعلة ، فممتنع باتفاق العقلاء ، مثل أن يُقال : لفاعل العالم فاعل ، ولذلك الفاعل فاعل ، وهلمّ جرّا ، فهذا التسلسل قد اتفق العقلاء على امتناعه ، وقد بسطنا الدلائل العقلية على امتناعه في غير هذا الموضع .

وكذلك اذا قيل : الحادث لابد له من سبب حادث ، وذلك السبب لابد له من سبب حادث ، فان هذا اذا أُريد به الحادث المعين لزم التسلسل في تمام الفاعلية ، وان أريد به نوع الحوادث لزم الدور الممتنع .

---

(١) هو ابو محرز جهم بن صفوان السمرقندى مولى بنى راسب المقتول سنة ١٢٨ وهو رأس فرقة الجهمية . انظر ما ذكرته عنه فى (ج) ص ١٦ـ١٧ ، (د) جـ ١ ص ٨ ت ١ .

(٢) ابو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المشهور بالعلاف ، من ائمة المعتزلة ، ولد بالبصرة سنة ١٣٥ هـ ، وكف بصره فى آخر عمره ، وتوفى سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧ أو ٢٣٥ . أنظر ما ذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ١٥٣ ت ١ ، وانظر ايضا : كتاب « ابو الهذيل العلاف» تاليف الاستاذ على مصطفى الغرابى ، ط . محمود توفيق ، القاهرة ١٣٦٩ / ١٩٤٩ .

(٣) الكرامية هم اتباع ابى عبد الله محمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥ انظر ما ذكرته عنهم فى (ج) ص ١٦١ ، (د) جـ ١ ص ١٣ ت ٤ . وانظر كتاب : التجسيم عند المسلمين : مذهب الكرامية ، تاليف الاستاذة سهير محمد مختار ، ط ، الاسكندرية ، ١٩٧١ .

(٤) قارن ما جاء فى (س) حـ ١ ص ٩٨ ـ ٩٩ ، ١٢٢ .

الدور نوعان :
الدور القبلى السبقى

والدور نوعان : أحدهما الدور القَبْلى السَّبقى ، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء ، مثل أن يُقال : لايكون هذا الا بعد ذاك ، ولا يكون ذاك الا بعد هذا ، فهــذا ممتنع باتفاق العقلاء ، ونفس تصوره يكفى في العلم بامتناعه ، فان الشيء لايكون قبل كونه ، ولا يتأخر كونه عن كونه .

فلو قيل : ان الشيء لا يوجد الا بعد أن يوجد ، لـكان هذا ممتنعاً . فـكيف اذا قيـل : انه لايكون الا بعد ذاك ، وقيل أيضا : ذاك لايكون الا بعد هذا ؟ ، فانه يلزم أن يكون قبل قبل نفسه وبعد بعد نفسه ، فلزم الدور الممتنع أربع مرات .

فانه اذا قيل : لايكون هذا الا بعد ذاك ، كان ذاك قبل هذا . واذا قيل : لايكون ذاك الا بعد هذا ، كان هذا بعد ذاك لا قبله ؛ فيلزم أن لايكون هــذا الا قبل ذاك الذى هو قبل هذا ، وأن لا يكون ذاك الا قبل هــذا ، الذى هو قبل ذاك ، فيكون ذاك قبل ذاك بمرتبتين ، ويكون هذا قبل هذا بمرتبتين .

فلهذا اتفق العقلاء على امتناع هذا .

الدور المعى الاقترانى

وأما الدور الَمعِىّ الاقترانى مثل أن يُقال : لايكون هذا الا مع ذاك لا قبله ولا بعده ، فهـذا جائز . كما اذا قيل : لا تـكون الأبوة الا مع البنوة ، وقيــل : ان صفات الرب اللازمة له لاتـكون الا مع ذاته ، وعلمه مع حياته ، وقدرته مع علمه ، ونحو ذلك (١) .

(١) قارن ما جاء فى (س) جـ ١ ص ٣٠٧ ــ ٣٠٩ .

فاذا قيل : ان جنس الحوادث لايحدث الا بسبب حادث ، كان المعنى أنه لايكون شيء من الحوادث حتى يكون حادث فلا يكون حادث من الحوادث ألبتة حتى يسبقه حادث ، والسابق من الحوادث التي جُعلت متاخرة عن هذا الحادث و جُعلت الحوادث كلها بعده ، فيلزم أن يكون الشيء قبل نفسه .

وأما اذا قيل : لايكون الحادث المعيّن حتى يكون حادث ، ثم ذلك الحادث لايكون حتى يكون حادث ، فهذا على وجهين :

ان قيل : لايكون الحادث حتى يكون قبله حادث ، فهذا التسلسل في الآثار ، وفيه الأقوال الثلاثة للمسلمين . وليس الخلاف في ذلك بين أهل الملل وغيرهم ، كما يظنه كثير من الناس ، بل نفس أهل الملل ، بل أئمة أهل الملل : أهل السنة والحديث ، يجوّزون هذا النزاع في كلمات الله وأفعاله ، فيقولون : ان الربّ لم يزل متكلماً اذا شاء ، وكلمات الله / دائمة قديمة النوع عندهم لم تزل ولا تزال أزلاً وأبداً . ظ ١٤٥

وقد بُسط هذا وما يناسبه في موضع آخر ، وذكر بعض مافي ذلك من أقوال أئمة السنة والحديث .

وأما ما يذكره كثير من أهل الكلام عن أهل الملل ـ المسلمين واليهود والنصارى ـ أن الله لم يزل معطّلا لايتكلم ولا يفعل شيئاً ، ثم حدث ما حدث من كلام ومفعولات بغير سبب حادث ، فهذا قول لم ينطق به شيء من كتب الله ـ لا القرآن ولا التوراة ولا الانجيل ولا الزبور ـ ، ولا نُقل هذا عن أحد من أنبياء الله ، ولا قاله أحد من الصحابة ـ

أصحاب نبينا صلى الله عليه وسلم ــ ولا التابعين لهم باحسان ولكن الذى نطقت به الكتب والرسل أن الله خالق كل شىء ، فما سوى الله من الأفلاك والملائكة وغير ذلك مخلوق ومحدث ، كائن بعد أن لم يكن ، مسبوق بعدم نفسه ، وليس مع الله شىء قديم بقدمه في العالم : لا أفلاك ولا ملائكة ــ سواء سُمِّيت عقولاً ونفوسا أو لم تسم .

والحديث الذى في صحيح البخارى عن عِمْران بن حُصَيْن عن النبى صلى الله عليه وسلم ــ أنه لما قدم عليه وفد اليمن قالوا : جئناك لنتفقه في الدين ونسألك عن أول هذا الأمر فقال : كان الله ولم يكن شىءٌ قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شىء ، وخلق السماوات والأرض ــ قد ذكرنا ألفاظه وطرقه (١) . وذكرنا الحديث الآخر الذى رواه مسلم في صحيحه عن عبد الله بن عمرو عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : قدّر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على

---

(١) تكلم ابن تيمية على حديث عمران بن حصين فى رسالة « شرح حديث عمران بن حصين » التى نشرت فى الجزء الخامس من مجموعة الرسائل والمسائل (ص ١٧١ ــ ١٩٥) ، ونشرت بعد ذلك فى مجموع فتاوى شيخ الاسلام (ط . الرياض) جـ ١٨ ص ٢١٠ــ٢٤٣ ، كما تكلم عليه باختصار فى مواضع اخرى مثل الرسالة التى سميت « حقيقة مذهب الاتحاديين ووحدة الوجود » وقد نشرت فى الجزء الثانى من مجموع فتاوى الرياض وتكلم على الحديث المذكورة فى ص ٢٧٢ــ٢٧٨، ورد الزيادة التى وضعها الكذابون وهى « وهو الآن على ما عليه كان » وقد اقره ابن حجر على ذلك فى فتح البارى (ط . السلفية) ٦/٢٨٩ فقال : « وهى زيادة ليست فى شىء من كتب الحديث ، نبه على ذلك العلامة تقى الدين بن تيمية » .

الماء (١) . والحديث الآخر الذى رواه مسلم أيضا في صحيحه عن أبى هريرة عن النبى صلىالله عليه وسلم أنه كان يقول : أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخرفليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء ، اقض عنى الدَّيْن وأغننى من الفقر (٢) .

وذكرنا أن حديث عِمران رواه البخارى في ثلاثة مواضع بثلاثة ألفاظ : كانالله ولم يكن شيءقبله(٣) . ورواهفيموضع: ولم يكن شيء معه (٤) . ورواه في موضـــع آخر : ولم يكن

(١) الحديث فى مسلم ٥١/٨ (كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام) .

(٢) الحديث فى مسلم ٧٨/٨ ـ ٧٩ (كتاب الذكر والدعاء ، باب ما يقول عند النوم) ونصه : « حدثنى زهير بن حرب ، حدثنا جرير عن سهيل قال : كان ابو صالح يأمرنا اذا اراد أحدنا ان ينام ان يضطجع على شقه الايمن ثم يقول : « اللهم رب السموات ورب الارض ورب العرش العظيم ، ربنا ورب كل شيء ، فالق الحب والنوى ، ومنزل التوراة والانجيل والفرقان أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته ، اللهم أنت الاول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقـك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء ، اقض عنا الدين واغننا من الفقر » وكان يروى ذلك عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم » .

(٣) فى صحيح البخارى ١٢٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء) : « حدثنا عبدان عن ابى حمزه عن الاعمش عن جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن عمران بن حصين قال ..» الحديث وفيه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : «كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والارض وكتب فى الذكر كل شيء .. » وجاءت هذه الروايه مع اختلاف فى اللفظ فى المسند (ط. الحلبى) ٣١٣/٢ ، ٥٠١ ، ٤٣١/٤ ـ ٣٤٢ وفيها : «كان الله تبارك وتعالى قبل كل شيء وكان عرشه على الماء ، وكتب فى اللوح ذكر كل شيء » .

(٤) ذكر شارح العقيدة الطحاوية ص ١٣٩ (الطبعة الرابعة ،بيروت ١٣٩١) نفس ما ذكره ابن تيمية ولم اجد رواية « ولم يكن شيء معه » فى البخارى ،، ووجدت الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى فى تعليقه على =

شيء غيره (١) ؛ وأن المجلس كان واحداً لايقل النبى صلى الله

= هذه الطبعة من شرح الطحاوية ينص على أنه لم يجد هذه الرواية عند البخارى وهو يشير الى ماذكره ابن حجر فى هذا الصدد · وقد نص ابن حجر فى فتح البارى ٦/ ٢٨٩ (ط · السلفية) :« وفي رواية غير البخارى: ولم يكن شيء معه»· وقد أورد البخارى الحديث مختصرا فى موضعين ٥/١٦٨ (كتاب المغازى ، باب وفد بنى تميم) ، ٥/١٧٣ (كتاب المغازى ، باب قدوم الاشعريين وأهل اليمن) ولا توجد فيهما هذه العبارة · وانظـر روايات الحديث فى فتح البارى : الأرقام : ٣١٩٠ ، ٣١٩١ ، ٤٣٦٥ ، ٤٣٨٦ ،٧٤١٨ ·

(١) فى صحيح البخارى ٤/١٠٥ ـ ١٠٦ (كتاب بدء الخلق ، باب وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) : « حدثنا عمر بن حفص بن غيـــاث حدثنا أبى ، حدثنا الاعمش ، حدثنا جامع بن شداد ، عن صفوان بن محرز أنه حدثه عن عمران بن حصين رضى الله عنهما قال : دخلت على النبى صلىالله عليه وسلم وعقلت ناقتى بالباب ، فأتاه ناس من بنى تميم ، فقال: اقبلوا البشرى يا بنى تميم · قالوا : قد بشرتنا فأعطنا ، مرتين · ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن ، فقال : اقبلوا البشرى ياأهل اليمن ان لم يقبلها بنو تميم · قالوا : قد قبلنا يارسول الله · قالوا : جئناك نسألك عن هذا الامر · قال : كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شيء ، وخلق السماوات والارض · فنادى مناد : ذهبت ناقتك يا ابن الحصين ، فانطلقت فاذا هي يقطع دونها السراب ، فو الله لوددت أنى كنت تركتها » ·

وروى الدارمي الحديث فى كتابه « الرد على الجهمية » ص ١٠ـ١١ والبيهقى فى كتابه « الاسماء والصفات » ص ٣٧٥ ، وفيه : « ولم يكن شيء غيره »·

وكذلك أورد الطبرى فى تفسيره ٧/٢٤٧ـ٢٤٨ (ط · بولاق)الحديث من طريق آخر فى تفسير قوله تعالى : (وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) (سورة هود : ٧) وفيه أيضا : « كان الله ولاشيء غيره » ·

وروى الحاكم فى مستدركه ٢/٣٤١ الحديث عن بريدة الاسلمىرضى الله عنه وفيه : « ولاشيء غيره » · وقال : « هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه »·

عليه وسلم الا واحداً من الثلاث ، وقد ثبت أنه قال : ليس قبلك شيء ، واللفظان الآخــران رويا بالمعنى ، وبيّنا على كل تقدير أن مراد النبي صــلى الله عليه وسلم جواب أهل اليمن عمّا سألوه من ابتداء خلق هذا العالم الذى خُلق في ستة أيام ، وكان عرش الله على المــاء قبل ذلك ، وقدّر الله مقادير هذا العالم قبل أن يخلقه بخمسين ألف سنة .

والمقصودهنا أنه اذا قيل لايكون حادث حتى يكون حادث ، فهذا على وجهين : أحدهمـــــا انه لايكون حادث حتى يكون قبله حادث ، فهذا فيه نزاع مشـــهور . والثانى أن يُقال : انه لايكون حادثحتى يكون معه حادث لامتناع حدوث الحادث بلا سبب حادث ، لأن الفاعل لايفعل بعد أن لم يكن فاعلاً الا لحدوث سبب حادث ، فهذا يوجب أن القديم لايصدر عنه حادث ألبتة ، لأنه متى حدث حادث بلا سبب حادث انتقضت القضية الــكلية ، فيلزم أن لايفعل البتّة شيئاً ، وان فعل لزم ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجّح (*) .

وهذه الحجة أعيت كثيراً من أهل الــكلام والنظر ، حتى قال كثيرمنهم : القادر يرجّح أحد طرفي مقدوره بلا مرجّح . وكذلك قال الآخرون : نفس الارادة القديمة هي المرجّحة لأحد المثْلَين على الآخر .

★ هنا ينتهى الكلام الناقص الذى بدأ فى ص ١٠ ويبدأ الكلام من جديد بعد الاشارة هكذا : او الترجيح بلا مرجح ، وهذه جملة معادة ، ولذلك لم نثبتها .

ونحن ننبه على ما به يُعلم فساد قولهم والجواب عن حجتهم ، وقد بسطنا الكلام على ذلك في مواضعه . فيقال : اذا كان الصانع قديماً موجباً بالذات ، وعلته تامة أزلية لزم ألاّ يتأخر عنه شيء من موجَبه ومعلوله كما ذكروا ، لأن المتأخر ان كان قد وجدت علته التامة في الازل لزم أن يكون أزلياً لايتأخر ، وان لم يوجد فقد وجدت علته التامة بعد أن لم تكن ، سواء كان الحادث شرطاً / من شروط تمام العلة أو غير ذلك . ثم القول في علّة تلك العلة كالقول في العلة التى هى معلول هذه ، فيلزم ألاّ يكون لشيءٍ من الحوادث علة تامة في الأزل ، وهذا لازم لقولهم لامحيد عنه .

ط ٣

فان العلة التامة تستلزم معلولها ، فالحادث لاتكون علته تامةً في الأزل ، فيلزم على ذلك ألاّ يكون شيء من الحوادث حادثاً عن العلة التامة التي هى واجب الوجود ، وحينئذ فاما أن تكون الحوادث حادثة بنفسها ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة وهم يسلّمون فساده ، واما أن تكون حادثة عن فاعلٍ آخر غير الواجب الموجود بنفسه فله فاعل ، ثم ذلك الفاعل ان لم يكن واجبَ الوجود بنفسه فله فاعل ، والقول في حدوث الحوادث عنه كالقول في الأول . وان كان واجب الوجود بنفسه كان القول فيه كالقول في ذلك الواجب : ان كان علةً تامة لزم ألاّ يحدث عنه حادث ، وان لم يكن علة تامة بطل قولهم بالموجب بالذات ، فتبين فساد قولهم على كل تقدير .

وغاية مايقولون أنهم يقولون : ان كل حادث مشروط

بحادث قبله ، والحوادث مُعِــــدّات وشروط للفيض عن الواجب بذاته ويقـــولون : ان حركة الفـــلك هي سبب الحوادث والتغييرات .

فيقال لهم : هب أن الأمر كذلك ، فالحوادث المتعاقبة سواء كانت حركة متصلة أو غير ذلك . اذا كانت لم تصدر الا عن علةٍ تامة لزم أن تـكون مقارنة للعلة التامة ، فان العلة التامة يجب أن يقارنها معلولها ، والموجِبُ بذاته يقارنه موجَبُه ،حينئذٍ فلا يتأخر عنها معـلولها ، فالمتأخر لايكون معلولها ، فلا يكون شيء من الحوادث معلولاً لها .

واذا قالوا : حدوث الأول أعدّها لاحداث الثاني .

قيل لهم : القول في حدوث الحادث الأول كالقول في حدوث الحادث الثاني ، فالحادث الأول الذى هو شرط الثاني لايجوز أن يكون صادراً عن علة تامة أزلية ، بل لاتـكون العلةُ التامة له الا حادثةً ، سواء كان الحادث كلها أو بعض أجزائها وشروطها ، وهذا ممّا يعترفون به ، مع أنه حق بيّن . فحينئذ لايكون لشيء من الحوادث علة تامة أزليـة ، فاذا كان المبدأ الأول ـ الذى هو صانع العـالم ـ علة تامة أزلية ، وليس لشيء من الحوادث علة تامة أزلية ، لم يكن شيء من الحوادث صدر عنه ، فلا يكون لشيء من الحوادث فاعلٌ ولا محدِث ، وهذا غاية الجهل والتعطيـل والسفسطة ، وهم يعترفون بفساده .

فاذا قالوا : هذا الحادث المعيَّن اليوميّ انما تمت شروط

ص ٤

اقتضائه واحداثه التى بها صارت علته تامة في هذا الوقت المعين ، فان العلّة اذا تمت لم يتأخر عنها معلولها .

قيل لهم : فيلزم أن يكون تمام العلّة التامة لما يحدث في اليوم المعين انما حدث ذلك اليوم ، ثم تمام العلّة أيضا حادث في اليوم المعين ، فيلزم أن تكون علته — أو تمام علته — حادثاً في اليوم المعين ، وهلمّ جرّا . فيلزم أن يكون كل حادث انما صارت علته تامة عند حدوثه ، فيلزم من ذلك بطلان قولهم من وجوه :

لزوم بطلان قولهم من وجوه ٥

الوجه الأول

أحدها : أنه اذا لم يكن لشيء من الحوادث علة تامة أزلية ، بل انما صارت له علة تامة عند حدوثه ، بطل قولهم . فانه اذا لم يكن لشيء من الحوادث علة تامة أزلية لم يكن شيء من الحوادث صادراً عن الموجب بالذات الذى هو علة تامة أزلية . فعُلم أن المحدِث للحوادث ليس علة تامة لمعلولة في الأزل ، وهو المطلوب .

وهذا الموضع اذا تدبره من يفهمه ويفهم مذهبهم علم أنه يبين فساد قولهم بالضرورة ، وكلما غُيرت العبارات الدالة عليه زاد بياناً وقوة .

فدعواهم أن المبدع الموجب بالذات علة تامة أزلية مع كون الحوادث المتعاقبة صدرت عنه جمع بين النقيضين ؛ اذ العلة التامة يقارنها معلولها ولا يتأخر عنها ، وسواء قيل : ان الفلك صدر عنه بلا / واسطة كما تقوله طائفة منهم ، أو قيل : صدر عنه بواسطة العقل الأول ، كما يقوله طائفة أخرى — فهم يقولون : ان المحرّك للفلك هو النفس بما يتجدد لها من التصورات والارادات الشوقية — فيقال : هذه الأمور الحادثة سواء كانت هى الحركات أو الارادات أو

ط ٤

التصورات لابد لها من أمرٍ محدِث لها . والعلة التامة الأزلية المستلزمة لمعلولها في الأزل التى توجبه بذاتها يقارنها معلولها الذى هو موجَبها ومقتضاها في الأزل ، فلا يكون شيء من هذه الحركات والارادات والتصورات معلولاً لهـا لأنها حادثة ، ولا تكون موجبة له ولا فاعلة ولا محـــدثة لامتناع صدور الحوادث عن علة تامة أزلية .

وهذا مما يتبيَّن به بطلان قولهم في قدم العالم ، ويتبيَّن أن كل ما سوى الله تعالى حادث بعد أن لم يكن ، فان القديم المعلول لايصدر الا عن مُوجِب بذاته أزليّ الايجاب ، وهو العلة التامة الأزلية التى تستلزم معلولَها في الأزل ، فلو كان في العالم ماهو قديم لزم ثبوت العلة التامة الأزلية لـكن ثبوت هذه ممتنع لأنه حينئذٍ يــلزم ألا يكون للحـــوادث فاعل ـ لا بوسط ولا بغير وسط ـ لأن الحوادث لاتحدث عن علَّة تامة لها أزليةٍ ، فـكل ما سوى الله لابد أن يقارن شيئاً من الحوادث أو تحدث فيـــه الحوادث ، وكل ما قارن شيئاً من الحوادث أو حدثت فيه الحوادث يمتنع أن يصدر عن علةٍ تامة أزلية ، اذ يمتنع صدوره دون الحوادث عن الفاعل ، لأنه لابد للحوادث من الفاعل ، فاثبات قـــدم شيء من العالم يستلزم اثبات علة قديمة له ، واثبات العـــلة القديمة توجب كون الحوادث لا فاعل لها ، سواء قيل : ان تلك العلة القديمة صدر عنها ما قارنته الحوادث ، أو صدرعنها ما حدثت فيه الحوادث، فانه على التقديرين يلزم كون الحوادث لا فاعل لها لامتناع صدور الحوادث عن العلة التامة / الأزلية .

ص ٥

واذا كان قدم شيءٍ من العـــالم يستلزم اثبات العلة التامة

القديمة ، واثبات ذلك يستلزم كون الحوادث لا فاعل لها ، وهذا اللازم باطل بالضرورة ، فالملزوم أيضا باطل . والملزوم قدم شيء من العالم ، فاذا كان الملزوم باطلاً فنقيضه حق ، وهو أنه ليس من العالم شيء قديم .

الوجه الثاني

الوجه الثاني : أن قولهم هـذا يستلزم وجود علل ومعلولات لاتتناهى ، وهم يسلّمون فساد ذلك ، وفساده معلوم بالأدلة اليقينية ، كما قد بسطناه في غير هذا الموضع ، ونبهنا على أن المعلولات كلها ممكنة . ليس فيها ما يقتضى وجودها ، وتقدير أمور غـير متناهية ليس فيها ما يقتضى وجودها بمنزلة تقـدير أمور متناهية معدومة أو ممتنعة ، فاذا قُدّر علل لاتتناهى وهى معلولات كان ذلك بمنزلة تقدير أمور معدومة لاتتناهى ، فلايكون فيها ماهو موجود ، والمعدوم يمتنع أن يكون مبدعاً أو فاعلاً للموجـود ؟ ولا حاجة الى الاطناب في هذا فانه متفق عليـه بين العقلاء ، لـكن بعض المتأخرين أورد على هذا شبهات ـ قد بينا فسادها في غير هذا الموضع ـ كما أورد ذلك الآمدى(١) والأبهرى(٢) وغيرهما .

---

(١) هو أبو الحسن على بن أبى على محمد بن سالم الثعلبى ، سيف الدين الآمدى الحنبلى ، ثم الشافعى والاشعرى ، ولد سنة ٥٥١ وتوفى بدمشق سنة ٦٣١ . انظر ما ذكرته عنـه فى (د) جـ ١ ص ٣٠٢ ت ٢ ، وانظر مقدمة كتاب « غاية المرام فى علم الكلام » تحقيق الاستاذ حسـن محمود عبد اللطيف ، القاهرة ، ١٣٩١/١٩٧١ .

(٢) أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهرى السمرقندى ، الامام الاشعرى ، توفى سنة ٦٦٣ . انظر ماذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ٣٧٧ ت ٣ . وانظر عنه أيضا : تاريخ آداب اللغة العربية لجرجى زيدان (ط . الهلال) ٣/١١٤ ـ ١١٥ ؛

Brock : GAL, GI, 404, SI, 839 — 844.

ومن الناس من ظن أن الكلام في تناهي المؤثرات بمنزلة الكلام في تناهي الآثار ـ كما ظن ذلك طائفة من أهل الكلام والجدل ـ ، ثم من هؤلاء من قال : فاذا كان تناهي الآثار لايقوم دليل على فساده فكذلك تتناهى العلل .

وهذا مما سلكه أبو حامد (١) في الرد على الفلاسفة في « تهافت الفلاسفة » وجعل قولهم بتجويز حوادث لا أول لها يقتضي تجويز عللٍ لاتتناهى .

وكثير من أهل الكلام من المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية والكرّامية ، ومن وافقهم من الفقهاء الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنبليّة ، لما سوَّوْا بين النوعين اعتمدوا في نفى التسلسل في المؤثرات والآثار على طرقٍ معروفة قد أفسدها كثيرٌ منهم ، حتى أن الرجل من هؤلاء يذكر بعض هذه الطرق في كتاب ويفسدها في كتاب آخر ، كما يفعله أبو عبد الله بن الخطيب(٢) ونحوه ، فيقرر في كتاب

---

(١) هو الفقيه الاشعرى الصوفى الشهير ، الغزالى ، محمد بن محمد بن محمد ، المتوفى سنة ٥٠٥ .

انظر : سيرة الغزالى واقوال المتقدمين فيه للدكتور عبد الكريم عثمان ، ط . دار الفكر ، دمشق ، بدون تاريخ .

وانظر : مهرجان الغزالى ، ط . المجلس الاعلى والآداب ، القاهرة ١٣٨٢/١٩٦٢ .

(٢) هو أبو عبد الله ، فخر الدين ، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين ، التيمى البكرى الرازى ، الامام الأشعرى المعروف بابن الخطيب وبابن خطيب الرى ، ولد سنة ٥٤٤ وتوفى سنة ٦٠٦ .

انظر ما ذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ٤ ت ٣ .

وانظر أيضا : كتاب « فخر الدين الرازى » للدكتور فتح الله خليف ، ط. المعارف ، القاهرة ، ١٣٨٩/١٩٦٩ ؛

Brock : GAL, GI, 506, SI, 920 — 924.

« الأربعين » (١) ونحوه طرقاً في ابطال حوادث لا تتناهى ، ويبطلها في مثل كتاب « المباحث المشرقية » (٢) وأمثاله .

ولهذا بيَّن أبو الحسن الآمدى فساد / عامة هذه الطرق واعتمد طريقة أضعف من غيرها ، وكذلك أبو الثناء الأرموى (٣) أفسد في «لباب الأربعين » (٤) عامة ماقيل في هذا الباب . وهذا كله مبسوط في موضعه (٥) ، والمقصود هنا أن التسلسل في المؤثرات باطل باتفاق العقلاء .

وأما الاعتراض المذكور فهو أنهم قالوا : اذا كان كل من المؤثرات ممكناً فلم لايجوز ألاّ تكون الجملة ممكنة ، على قول من يقول : ان كل واحد من الحوادث محدث ، والنوع القديم متسلسل ، فان حكم الجملة اما أن يكون مثل حكم الأفراد واما ألا يكون ، فان كان مثل حكمها لزم حدوث نوع الحوادث .

وهذا هو الذى يقوله كثير من أهل الكلام ، وعليه اعتمد أبو الحسين البصرى (٦) وأمثاله ؛ وقالوا : اذا كان كل واحد من الزنج أسود فالجميع سود .

---

(١) وهو كتاب « الأربعين فى أصول الدين » وطبع فى حيدراباد ، سنة ١٣٥٣ هـ .

(٢) طبع فى حيدر اباد ، سنة ١٣٤٣ هـ .

(٣) هو أبو الثناء سراج الدين محمود بن أبى بكر احمد الأرموى . ولد سنة ٥٩٤ وتوفى سنة ٦٨٢ .
انظر ما ذكرته فى (د) جـ ١ ص ٢٢٣ ت ٣ .

(٤) توجد نسخة مصورة من كتاب « لباب الأربعين » فى معهد المخطوطات بالجامعة العربية ، رقم ٢٠١ توحيد .

(٥) انظر (س) ٢/٤٩٣ ــ ٤٩٤ .

(٦) أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى ، المتوفى سنة ٤٣٦
انظر ما ذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ٩٤ ت ٤ .

لـكن نقض ذلك المعارضـون لهم بأن الواحد من العشرة ليس هو عشرة ، والواحد من أجزاء القبة والبيت ليس هو قبة ولا بيتا ، وبعض الانسان ليس هو انسان .

فقال هؤلاء الذين أشكل عليهم بطلان تسلسل المؤثرات كالآمدى والأبهرى : فحينئذ يجـوز أن يكون كل واحدٍ من العلل ممكناً والجملة ليست ممكنة .

فصارت هذه المباحث المتعلقة بأصـــول الدين والعلم مضطربة عند أئمة الفلاسفة والمتكلمين .

وفصل الخطاب في هذا الباب أن نقول : انضمام الفرد الى غيره امّا أن يُوجب ثبوت أمـرٍ يخالف حكم تلك الأفراد ، واما ألاّ يوجب . فان لم يوجب ثبوت أمرٍ يخالف حكم الأفراد كان حكم المجموع حكم الأفراد ، وان أوجب ثبوت أمرٍ يخالف حكم الأفراد لم يجب أن يكون حكم المجموع حكم الأفراد .

مثال الأول : المعدوم مع المعدوم ؛ فان انضمام أحدهما الى الآخر لايخرجه عن أن يكون معدوما . وكذلك انضمام الواجب الى الواجب والممكن الى الممكن ، وكذلك انضمام الموجود الى الموجود لايخرجه عن أن يكون موجـوداً ، اللهم الا اذا كانا يتضادان .

/ ومثال الثاني : أبعاض الانســان وغيره من الحيوان ، وأبعاض الدار والبيت والمدينة ونحـو ذلك . فان انضمام بعض ذلك الى بعض يوجب للمجموع أن يصير حيواناً وبيتاً ومدينة ، وكذلك آحاد العشرة والألف بالانضمام تصير عشرة وألفا . وكذلك غيرذلك من المركبات ، فانه بالاجتماع يحصل له من التركيب مالا يحصل بالأفراد ، وكذلك أجزاء الطويل ص ٦

والدائم والممتد والكبير والعظيم ونحو ذلك ، فانه لايُسمّى طويلاً ولا دائماً ولا ممتداً ولا كبيراً ولا عظيماً الا اذا اجتمعت تلك الأجزاء ، فبالاجتماع يتغير حكم الأفراد .

اذا تبين ذلك ، فاذا قُدّر مؤثرات ممكنة ليس لها من أنفسها وجود ، ولكن كل منها يحتاج الى مؤثر ، لم تكن(١) بانضمام بعضها الى بعض تخرج عن أن تكون ممكنة مفتقرة الى غيرها ، بل كلما كثرت زاد الافتقار والحاجة ، كما أنه كلما ضُمّ المعدومُ الى المعدوم كثر المعدوم .

فاذا قُدّر علل لاتتناهى كلُ منها معلول ، أو فاعلون لايتناهون كل منهم مفعول ، فهذه كلها مؤثرات أبدعها غيرها وكلّ منها ممكن بنفسه محتاج الى غيره قد أبدعه غيره ، ليس فيها ماهو موجود بنفسه .

فاذا قُدّر عدم تناهيها كان ذلك تكثيراً للحاجة والافتقار الى الموجود بنفسه ، وتكثيراً للممكنات التى هى معدومة بنفسها لاتوجد الا بموجود غيرها ، فكثرتها وعدم تناهيها لا يُخرج شيئا منها عن أن يكون ممكناً مفتقراً الى غيره ، وأنه اذا لم يكن له مبدعٌ كان معدوما . بل المجموع مفتقر الى كلٍ من الأفراد ، واذا كان كل من الأفراد ممكناً ، فالمجموع المتوقف على كل من الأفراد أولى أن يكون ممكنا .

فتبين بذلك امتناع وجود عللٍ ومعلولات لاتتناهى ، وهو امتناع أربابٍ كل منهم مربوب ، أو فاعِلِين كل منهم مفعول ، ومؤثرين كل منهم أثّر فيه غيره . فهذا جميعه مما يُعلم امتناعه بالضرورة بعد التصور التام كما / اتفق عليه

ظ ٦

(١) فى الأصل : لم يكن .

عامة العقلاء ، وذلك مما يبين أن جميع الممكنات والحوادث لها مبدع موجود بنفسه خارج عنها كلها .

وهذا بخـــلاف دوام الحوادث وتسلسلها في المـــاضى أو المستقبل ، فان الواحد منها اذا لم يكن دائماً باقياً متصلاً لم يلزم ألاّ يكون النوع دائماً باقياً متصـــلاً ، لأن انضمام الواحد الى غـيره يوجب الـكثرة التى لاتوجد في الواحد ، والدائم الباقى المديد الطويل الكثير لايستلزم أن يكون كل واحدٍ من أفراده دائماً طويلا مديداً كثيراً .

فهذا تنبيه على الفرق بين النوعـــين ، واذا كان كذلك فنقول : قولهم بقدم العالم يستلزم التسلسل في المؤثرات ، وذلك فاسد بالضرورة والاتفـــاق ، وهم يسلّمون امتناع تسلسل المؤثرات ، لكن الذين يقولونه هنا يقولون: التسلسل انما هو حاصل في شروط العلّيّة لا في ذات العلّة .

فيقال لهم : اذا كان هذا الحادث موقوفا على شرط العلة الذى هو تمامها ، وعند حصول تمام العلة يجب مقارنة ذلك المعلول له لايجوز تأخره عنه ، فـكل حادث يجب أن يقارنه تمام علة الحادث ، والـكلام في تمام علّيّة الحادث كالـكلام في الحادث ، فيلزم تسلسل تمامات العلل ، وأن يكون تمام علة كل معلول مقارناً لذلك المعلول . فاذن كل حادث انما تمت علته عند حدوثه ، وذلك التمام انما تمت علة حدوثه عند حدوثه أيضا ، فيلزم تسلسل تمامات لا فاعل لها ، ولا فرق بين تسلسل علل هى معلولات لا فاعـــل لها ، وبين تسلسل تمامات علل هى معلولات لافاعل لها .

وأيضا فان هذه التمامات المتسلســلة لايجوز أن تــكون

صادرة عن العلّة التامة الأزلية ، فان ذلك يستلزم أن تكون مقارنة لتلك العلة ، ولا يجوز أن تكون العلة الأزلية علة تامة لواحدٍ منها معيّن ، وذلك شرط في الثاني ، لأنه يتعيّن لها مبدأ معين ، وما من واحدٍ الا وقبله آخر ، فلا يتعيّن شيءٌ منها دون الآخر ، ولا يكون شيءٌ منها علة تامة لحوادث متعاقبة مع كون العلة ثابتة على حال واحدة ، لأن حدوث / المتغير عن علة تامة لاتتغير ممتنع ، فاذا لم يكن لها مُحدِث سوى العلة التامة الأزلية ، والعلة التامة الأزلية لايجوز أن يصدر عنها حادث ، فيلزم ألاّ يكون للحوادث مُحدِث .

ص ٧

وأبو عبد الله الرازى قد نبّه على هذا ، لكن لم يوضّحه ايضاحاً تاماً ، فاعترض عليه الأرموى حيثُ لم يَفهم حقيقة هذا الالزام ، فظنّ الفرق بين حدوث شروط العلة وحدوث ذات العلة ، وهذا الفرق انما يصح اذا كان هناك سبب يقتضى حدوث شروط العلة غير العلة ، حتى يُقال تأثيرها موقوف على حدوث شروط أُخر تحدث (١) بسبب غيرها .

فأمّا اذا كان لامقتضى للحوادث الا ذات العلة التى فُرض أنّها تامة لايتخلف عنها معلولها ، لم يكن اقتضاؤها موقوفاً على شرط غيرها ، فيجب أن يقارنها معلولها ، فلا يحدث عنها حادث .

واعلمْ أنّ هذا هو عمدتهم في قدم العالم ، وقد تبين أنه مناقض لما قالوه ، وأنه مُبطِلٌ لقولهم ، فان أصل قولهم أن المؤثر في العالم يجب أن يكون تاماً فلا يتخلف عنه أثره ، وهذا بعينه يمنع أن يكون محدِثاً لشيءٍ من الحوادث بشرط أو بغير شرط .

---

(١) فى الأصل : شرط أخر تحدث .

اعتراض الارموى على الرازى

والرازى أجاب بأن هذه الحجة تستلزم التسلسل في العِلل وهو باطل ، فاعترض عليه الأرموى في « لباب الأربعين » .

قال الرازى في « الأربعين » (١) : « احتج القائلون بالقدم بوجوه : أولها : لاشك أن الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود .

فنقول : كل مالابد منه في كونه تعالى مؤثراً في ايجاده (٢) اما أن يُقال انه كان حاصلا في الأزل ، أو ماكان حاصلاً في الأزل ، فان كان كل مالابد منه في المؤثرية حاصلا في الأزل فاما أن يجب مع حصوله حصولُ الأثر أو لايجب ، فان وجب لزم من دوامه دوام الأثر ، وان لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزاً ، فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور المعتبرة في المؤثرية : تارةً مع وجود تلك الآثار ، وتارةً (٣) مع عدمها ، فاختصاص ذلك الوقت / بالوجود دون الوقت الآخر اما أن يختص (٤) بأمر ما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر ، واما ألا يكون كذلك ، فان كان الأول كان ذلك المُخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلاً قبل ذلك ، فاذن كان (٥) مالابد منه في المؤثرية ما كان

ظ ٧

---

(١) ص ٤١ وما بعدها ، وسنقابل ما ورد هنا عليه ، ونرمز له بحرف (أ) .

(٢) أ : آثاره .

(٣) أ (ص ٤٢) : وأخرى .

(٤) أ اما أن يتوقف على اختصاصه .. الخ .

(٥) أ : كل .

حاصلا في الأزل ، وكنّا قد فرضناه حاصلاً قبل ذلك (١) ، هذا خَلْفٌ (٢) .

وان كان الثاني كان ذلك ترجيحاً لأحد طرفيّ الممكن المتساوى على الآخر من غير مُرجِّح أصلاً ، وهو محال .
هذا اذا قلنا أن (٣) كل ما لابد منه في المؤثريّة كان حاصلاً في الأزل . أما اذاقلنا بأن كل ذلك ماكان (٤) حاصلاً في الأزل ، فحدوثه فيما لايزال بعد أن لم يكن اما أن يفتقر الى مؤثرٍ أو لايفتقر ، فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن مرجِّح ، وان افتقر نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك الأمور ، ويلزم التسلسل ، وهو محال » .

قال الرازى : « هذا هو العمدة الكبرى للقوم » .

ثم ذكر أجوبة طوائف من أهل الكلام عن ذلك بأن قوماً قالوا : المرجح هو الارادة . وقيل : المرجح هو العلم . وقيل : المرجح اختصاص وقت الاحداث بحكمة خفية (٧) .

وقيل : احداث العالم في الأزل محال ، لأن الاحداث جعله موجوداً بعد أن كان معدوماً ، وذلك يقتضى سبق العدم ، والأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بينهما بمحال (٨) .

---

(١) قبل ذلك ليست فى (أ) .
(٢) الخلف من القول الساقط الردىء .
(٣) أ : بأن .
(٤) أ : كل ما كان .
(٥) أ : فى لا يزال .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٧) هذه الوجوه الثلاثة مذكورة تفصيلا فى (أ) ص ٤٢ ـ ٤٣ .
(٨) الوجه الرابع فى (أ) ص ٤٣ .

وقيل : ان العـــالم قبل ذلك ماكان ممكناً بل ممتنعاً ثم انقلب ممكناً ذلك في الوقت .

وقيل : ان القادر المختار يمكنه أن يرجّح أحد المقدورين على الآخر من غير مرجّح (١) .

ثم بيّن فساد هذه الأجوبة جملة ، فان حاصلها أن كل ما لابدّ منه في ايجاد العالم ما كان حاصلاً في الأزل ، وبيّن فسادها على وجه التفصيل بما لاحاجة الى ذكره هنا (٢) .

ثم قال(٣) : « والجواب(٤) أن نقول : انّ صح ماذكرتم يلزم أن لايحصل في العـــالم شيءٌ من التغيرات ، لأنه يلزم من دوام واجب الوجود أزلاً وأبداً دوام المعلول الأول ، / ومن دوام المعلول الأول دوام المعلول الثاني ، وهلمّ جرّاً الى آخر المراتب ـ فيلزم ألاّ يحصل في العالم شيءٌ من التغيرات وأنه خلاف الحس » .

ص ٨

قال (٥) : « فان قال قائل : لم لايجوز أن يُقال : واجب الوجود عام الفيض الا أنّ حـــدوث الأثر عنه يتوقف على استعداد القوابل ، وحصول هذه الاســتعدادات المختلفة في القوابل يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ،

---

(١) الوجهـان الخامس والسادس اختصرهما ابن تيمية عن (أ) ، وهما في ص ٤٣ .

(٢) انظر (أ) ص ٤٣ ـ ٤٨ .

(٣) في (أ) ص ٥١ .

(٤) أ : والجواب عن الشبهة الأولى .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة .

وكل واحد (١) منها مسبوق بآخَر لا الى أول ، فلهذا السبب حدث التغير في هذا العالم » .

قال(٢) : « والجواب(٣) : أنَّا نقول : العرض(٤) المعين اذا حدث في هذا العالم فامَّا أن يفتقر في حدوثه الى سببٍ او لايفتقر ، فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب ، وهو باطل بالاتفاق ، واذا (٥) افتقر الى سببٍ فذلك السبب ان كان حادثاً كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الأول ، فيفضى الى وجود (٦) أسبابٍ ومسبَّبات لا نهاية لها دفعة واحدة ، وهو محال . وان كان السبب قديماً فقد أسندتم الى المؤثّر القديم أثراً محدثاً ، واذا عقلتم ذلك فلم لايجوز في كل العالم مثل ذلك » (٧) . قال الأرموى معترضا على هذا الجواب (٨) : « ولقائل أن يقول : ان عنيت بالسبب السبب التام فحدوثه لايدل على حدوث السبب الفاعل ، بل اما على حدوثه أو حدوث بعض شروطه ، فان عنيت به السبب الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه ، بل اما حدوثه

(١) : وكل حادث .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٣) ا : فالجواب .

(٤) فى الأصل : الغرض ، والصواب ما اثبته وهو الذى فى (ا) وسترد هذه الكلمة فيما بعد كما اثبتها هنا .

(٥) ا : وان .

(٦) ا : حدوث .

(٧) ا : مثل ذلك ايضا .

(٨) فى « اللباب الأربعين » وذكرت فى (س) ٢/٤٩٤ انه توجد من هذا الكتاب مصورة فى معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم ٢٠١ توحيد .

أو حدوث بعض الشرائط ، وحـــدوث الشرائط والمعدّات الغير المتناهية على التعاقب جائز عندهم » .

قال : « بل الجواب الباهر عنه أنه لايلزم ذلك من حدوث العالم الجسمانى (١) لجواز أن يوجد في الأزل عقل أو نفس يصدر عنها تصورات متعاقبـــة ، كل واحدٍ منها بعد (٢) مايليه ، حتى تنتهى الىتصورٍ خاص يكون شرطا لفيضان العالم الجسمانى عن المبدأ القديم » .

قلت : هذا الجواب الذى أجاب به الأرموى (★ أخذه من « المطالب العالية » (٣) للرازى فانه ذكر هذا الجواب فيه ، وهذا الجواب باطل متناقض في نفسه . فانه يتضمن وجود حوادث لا أول لها ، والمتكلمون الذين أثبتوا حدوث الأجسام انما أثبتوه بناءً على امتناع حوادث لا أول لها . فان كان هذا الأصل صحيحاً بطل الجواب المذكور ، ولزم حدوث النفوس التى تقوم بها تصورات متعاقبة لأنها حوادث لا أول لها . وان كان حوادث لا أول لها جـــائزاً كما ذكره في « الجواب الباهر (٤) » بطل دليل المتــكلمين عــلى حدوث الاجسام ؛

---

(١) جاءت هذه العبارت فى (د) جـ ١ ص ٣٢٤ وفيها : « أنه لايلزم من ذلك قدم العالم الجسمانى ... » .

(٢) فى الاصل : يعد ، وفى (د) : بعد .

(٣) من اهم كتب الرازى ومنه نسخة خطية صـــورت فى معهـــد المخطوطات العربية بالجامعة العربية ، انظر الفهرس ، رقم ٣٥٢ الفلسفة والمنطـــق .

(٤) قول ابن تيمية « الجواب الباهر » يشير به الى العبارة التـى وردت قبل سطور والتى أولها : بل الجواب الباهر .. الخ . وانظر (د) جـ ١ ص ٣٣٦ .

وحينئذ فلا فرق بين أن يُقال : القديم هو النفس أو جسم .

وأيضا ، فهذا الجواب باطـــل من وجه آخر ، وهو أن النفوس عند من يثبتها من المتفلسفة لاتفارق الأجسام ، بل النفس عندهم لابد أن تـكون متعلقة بالجسم تعلق التدبير والتصريف ، وقد تنازعوا في النفس الفلكية : هل هي جوهر أو عرض ، وأكثرهم يقولون هى عرض ، ولـكن ابن سينا وطائفة رجَّحوا أنها جوهـــر . فاذا كان وجود النفس التى تقوم بها التصورات المتعاقبـــة مشروطا بوجود الجسم بطل هذا الجواب .

وأما العقول فتلك مفارقة لاتدبر الأجسام ولا يقوم بها عندهم شيء من الحوادث لا متعاقباً ولا غير متعاقب .

وأيضا ، فهذا الجواب ★) يتضمن شيئين : جواز حوادث لا أول لها بناءً على / أن التسلسل الممتنع انما هو في المؤثرات لا في الآثار والشروط ، وهذه مسألة نظرية لاتناقض أصول الاسلام ، ويتضمن (١) أيضا اثبات العقول والنفوس وأنها قديمة أزلية ، وأن المخلوق المحـدث انما هو الأجسام دون العقول والنفوس ، وهذا ليس من دين أحدٍ من أهل الملل ، وهو مبنيٌّ على اثبات العقول والنفوس التي تثبتها الفلاسفة ، وأنها ليست أجســاما ، وكلامهم في ذلك في غاية الفساد في العقل ، كما قد بسط الـكلام عليه في غير هذا الموضع .

٨ ط

(★ – ★) : الكلام بين النجمتين فى هامش الصفحة وتوجد عشر كلمات فى أوله بخط أرجح أن يكون خط ابن تيمية وسائر الكلام بخـــط آخـــر .

(١) فى الأصل : وتتضمن .

وانما غلط في هذا لأن الشهرستاني(١) والرازى والآمدى ونحوهم من المتأخرين ظنّوا أن المتكلمين ليس لهم دليل ينفى وجود هذه الأمور ، وأنهم لم يذكروا على نفيها دليلا . وليس الأمر كما ذكره هؤلاء ، بل قد صرّح النظّار كامام الحرمَيْن (٢) وأبي الوفاء بن عقيل (٣) ، ومن قبْلهم كالقاضى أبى بكر (٤) وأبى الحسن الأشعرى (٥) وأبى

---

(١) ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ، من أئمة الأشاعرة ، ولد سنة ٤٧٩ وتوفى سنة ٥٤٨ ٠ انظر ما ذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ٩٢ ت ١ ٠ وانظر أيضا : الأعلام ٨٣/٧ ـ ٨٤ ؛ مقدمة كتاب الملل والنحل تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، ط ٠ الانجلو ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٦ ؛ Brock : GAL, GI, 428, SI 762

(٢) هو ابو المعالى ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى ، ولد سنة ٤١٩ وتوفى سنة ٤٧٨ ٠ انظر ما ذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ٦ ت ٢ وانظر ايضا : Brock : GAL, GI, 388, SI, 671.

(٣) أبو الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادى ، ولد سنة ٤٣١ وتوفى سنة ٥١٢ ٠ انظر ماذكرته فى (د) جـ١ ص١٦ ت٢ ٠ وانظر ايضا : طبقات الحنابلة ٢٥٩/٢ ؛ مناقب الامام أحمد لابن الجوزى، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧ ؛ جلاء العينين للالوسى (ط ٠ المدنى) ، ص ١٦٠ـ١٦١

(٤) هو ابو بكر محمد بن الطيب بن محمد ، القاضى ، المعروف بابن الباقلانى أو الباقلانى ، المتوفى سنة ٤٠٣ ٠ انظر ما ذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ٦ ت ٣ ٠ وانظر أيضا : الديباج المذهب لابن فرحون ، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨ ؛ تذكرة الحفاظ ١٠٧٩/٣ ٠

(٥) أبو الحسن على بن اسماعيل بن اسحاق الأشعرى ، امام الأشاعرة ، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ وتوفى سنة ٣٢٤ على الارجح (وقيل سنة ٣٢٠ وقيل سنة ٣٣٠) ٠ انظر ترجمته والكلام على مذهبه ومصنفاته فى : وفيات الأعيان ٤٤٦/٢ ـ ٤٤٧ ؛ طبقات الشافعية ٢٤٥/٢ ـ ٣٠١؛ شذرات الذهب ٣٠٣/٣ ـ ٣٠٥ ؛ تاريخ بغداد ٣٤٦/٦ ـ ٣٤٧ ؛ تبيين كذب المفترى ، ص ١٠٠ ـ ١٧٦ ؛ الاعلام ٦٩/٥ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٧ ؛ كتاب « الأشعرى » للدكتور حموده غرابة ، ط ٠ مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٥٣ ؛ Brock : GAL, GI, 194, SI,345

علىَ (١) وأبى هاشم الجُبَّائى (٢) وأبى الحسين البصرى (٣) ومحمد بن كرّام(٤) وابن الهيصم(٥) وهشام بن الحكم(٦) وغيرهم أنّ اثبات ذلك معلوم الفساد بضرورة العقل ، وان اثبات مالا يُشار اليه ولا يقوم بما يُشار اليه معلوم الفساد بضرورر العقل : امّا مطلقا عند طائفة ، وامّا في الممكنات عند طائفة ، وهذا مبسوط في موضعه .

ولو أن الأرموى قال هـذا في واجب الوجود نفسه لـكان

---

(١) هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى البصرى ، من ائمة المعتزلة بالبصرة ، واليه تنسب فرقة الجبائية • ولد سنة ٢٣٥ وتوفى سنة ٣٠٣ • انظر ما ذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ٨١ ت ٢ •

(٢) أبو هاشم عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى ، تنسب اليه فرقة « البهشمية » وهو القائل « بالأحوال » توفى سنة ٣٢١ • انظر ما ذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ٨١ ت ٣ • وانظر أيضا : الفهرست لابن النديم ، ص ٢٤٧ ؛ طبقات المعتزلة ، ص ٩٤ ــ ٩٦ •

(٣) هو أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى ، من متاخرى المعتزلة ومن أئمتهم ،توفى سنة ٤٣٦ • انظر ماذكرته عنه فى(س) ١/٢٧٩ ــ ٢٨٠ ، ٢/٩١ ، ٢١٣ ، وفى (د) حـ ١ ص ٩٤ ت ٤ • انظر أيضا : طبقات المعتزلة ، ص ١١٨ ــ ١١٩ •

(٤)سبق الكلام عن الكرامية : ص ١١ •وأبو عبدالله محمد بنكرامبن عراق بن حزبة السجستاني امامهم ، توفى سنة ٢٥٥ • انظر عنه أيضا : اللباب لابن الاثير ٣/٣٢ ؛ تذكرة الحفاظ ٢/٥٣٦ ؛ الاعلام ٧/٢٣٦ •

(٥) أبو عبد الله محمد بن الهيصم ، من ائمة الكرامية عاش فـى القرن الخامس الهجرى • انظر ما ذكرتهعنه وعن مذهبه فى (س) ٢/٢١٦ وانظر أيضا كتاب « التجسيم عند المسلمين : مذهب الكـرامية » ص ٨٧ ــ ٩٣ •

(٦) هشام بن الحكم البغدادى الكندى مولى بنى شيبان منالشيعة الامامية الذين غالوا فى التشبيه والتجسيم ، توفى قريبا من سنة ١٩٠ هـ• انظر ما ذكرته عنه فى (س) ١/٤٥ ــ ٤٦ ، ٢/٧٢ ، وانظر أيضا التجسيم عند المسلمين ، ص ١٢٦ ــ ١٢٨ ؛ طبقات المعتزلة ، ص ٤٤ ، ٥٤ ، ٥٧؛ الأعلام ٩/٨٢ •

ذلك أقرب الى دين المرسلين ، فان ذلك يمكن معه القول بأنّ كلّ ما سوى الله سبحانه وتعالى مخلوق مُحدث غايته أنه يلزم قيام الأفعال المتعاقبة بالواجب نفسه ، وهذا قول أئمة أهل الحديث وجمهورهم وطوائف من أهل الكلام ، وقول أساطين الفلاسفة القدماء ، فهو قول أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة ؛ ففي الجملة هذا فيه نزاع بين أهل الملل ، فيمكن مع القول به موافقة الأنبياء ، بخلاف ما ذكره .

وأيضا ، فقد بيَّن الرازي والآمدي ضعف أدلة نفاة ذلك ، وذكر الرازي أنّ ذلك لازم لعامة الطوائف . ثم قرر هو ذلك بطريقة هي / أيضا في غاية الضعف ، كما قد بسط هذا كله في غير هذا الموضع . ص ٩

واذا كان كذلك فالجواب الذي هو أصح في الشرع والعقل أولى من الجواب الذي هو أفسد في الشرع والعقل ؛ فهذا الكلام على جواب الأرموي .

وأما جواب الرازي والزامه لهم فصحيح كما ذكره ، ولكن لم يقرره ويبيّنه تبييناً يشفي الغليل ، فلهذا لم يفهم الأرموي حقيقة هذا الجواب .

وذلك أنه اذا كان المؤثر التام أزليا لزم من دوامه دوام آثاره فيلزم أن لايحدث شيء ، وهو خلاف الحس .

وهذا الجواب وحده كافٍ اذا تصوره الانسان ، فانه اذا قيل بأن المؤثر التام أزلي وأنه يستلزم آثاره امتنع حدوث شيء من الآثار ، فيلزم أن لايحدث شيء ، لأن حدوث الحوادث بلا محدث ممتنع ، وحدوثها عن المؤثر التام ممتنع .

وأما السؤال الذي أورده فيجاب عنه بما ذكره وبغير

ما ذكره . وذلك أنّ قـــول القائل : ان المؤثر دائم الفيض ولكن حدوث الأثر عنه متوقف على حدوث الاستعداد والشرائط انما يمكن قوله في الأثر الذى يتوقف على اثنين : كالاحراق من النار المتوقف على استعداد المحـــل ، فلا تحرق الياقوت والسمندل ونحو ذلك ، وكالشمس التي يتوقف فيض شعاعها على محل قابل ، وذلك المحل ليس صادراً عنها ، وكما قالوه فيما يفيض عن العقل الفعّال المتوقف على حدوث امتزاجات حاصلة بحركة الأفلاك ، وحركة الأفلاك التى فوق فلك القمر لاتتوقف (١) عـلى فيض العقل الفعّال ، فهذا الذى ذكروه من توقف الفيض على استعداد القوابل انما يمكن أن يقال اذا كان ذلك الاستعداد ليس هو من فيض ذلك الموجب ، وهذا لايصح في الواجب الوجود الذى هو المبـدع لـكل ماسواه ، فانه هو الفاعل للاستعدادات والشرائط ، كما هو الفاعل لما يفيض عليها ، فلا شريك له في الفعل والابداع أصلا .

فاذا قال القائل : ان واجب الوجود عام الفيض الا أن حدوث الأثر / عنده يتوقف على استعداد القوابل .

ظ ٩

قيل لهم : فاستعداد القوابل هو أيضـــا ممّا فاض عنه ، فيتمنع أن يقال : هو عام الفيض لـكل ممكنٍ ، اذ لو كان كذلك لكانت المكنات كلها أزليّة .

واذا قيل : فلم تأخـر عنه فيض الحادث ؟ فقيل : لتأخر الاستعداد .

---

(١) فى الأصل : لا يتوقف .

قيل : وما الموجب لتأخر الاستعداد ؟ فاذا قيل : لتأخر استعداد آخر .

وقول الأرموى انه يجوز عندهمحدوث الشرائط والمعدات الفائضة بسببها ليس هو مؤثراً تاماً في الأزل لها ولا مؤثراً لها فيما لايزال ، لأن المؤثر التام الأزلى لايتأخر عنه شيء من أثره ، وتأخر الآثار مشاهد معاين .

وقول الأرموى انه يجوزعندهم حدوث الشرائط والمعدات الغير المتناهية على التعاقب لاينفعهم ، بل ذلك مما يستلزم فساد قولهم بقدم شيء من العالم ، فانه اذا جاز تسلسل الحوادث والآثار امتنعأن يكون علة تامة فيالأزل لشيء منها ، لآن ذلك يستلزم وجود هذه الحوادث في الأزل ، وذلك جمع بين النقيضين . ويمتنع أن تحدث عنه بعد ذلك لأنها لاتحدث حتى يحدث عنه ما يجعله علة تامة لها ، وحدوث شيء من الحوادث عن العلة المستلزمة لمعلولها في الأزل ممتنع .

لكن لو قالوا : ان الربّ سبحانه وتعالى ليس فعلُه تاماً في الأزل ، بل هو يحدث كل ما سواه شيئا بعد شيء ، كان هذا موافقاً لأصلهم في جواز تعاقب الحوادث ، ولكنه مبطل لقدم شيء بعينه من العالم لا الفلك ولا غيره .

وحجتهم فيالقدم مبنية علىأنه مؤثرتام في الأزل ، فقدثبت أنه ليس مؤثراً تاما لهـا ، ولم يثبت أنه مؤثر تام لغيرها ، فبطلت حجتهم ، فلم يبق معهم ما يثبت علة تامة في الأزل ، وهذا يبطل حجتهم لو لم يثبت امتناع علة تامة في الأزل ، فكيف اذا ثبت امتناع ذلك ، فانه يوجب امتناع قدم شيء من العالم .

وأيضا ، فاذا لم يكن مؤثراً تاماً في الأزل للحوادث ، فتأثيره بعد أن لم يكن مؤثراً ان توقف على غيره لزم أن يكون مبدع العالم مفتقراً في الابداع الى غيره ، ثم ذلك الغير ان كان واجباً لزم اثبات واجبين فاعلين ، وهذا ممتنع بالاتفاق ، / مع أنه لايستلزم قدم العالم . ص ١٠

ثم ان كان كلٌ منهما مستقلاً بالفعل لزم أن يكون كلٌ منهما مبدعاً لكله ، فيلزم أن يكون هذا فاعلاً لكله وهذا فاعلا لكله ، وذلك جمع بين النقيضين .

وان لم يكن أحدهما مستقلاً بالفعل لزم احتياجه الى الآخر وافتقاره اليه ، فيكون كونه فاعلاً وقادرا موقوفاً على الآخر ، وذلك يستلزم ألاّ يكون هذا فاعلاً قادراً الا بهذا ، والا يكون هذا فاعلاً قادراً الا بهذا ، فيلزم الدور المعى القبلى ، فلا يكون واحد (١) منهما فاعلاً قادراً .

وهذا كله مما يسلّمه جميع الناس ، وهو مبسوط في غير هذا الموضع ، فلا حاجة الى الاطناب فيه .

وان كان ذلك الغير ممكناً كان مفعولاً مصنوعاً له ، فتوقف فعله عليه توقفٌ على ماهو من مفعولاته ومصنوعاته ، والقول في فعله لذلك الممكن كالقول في فعله لغيره ، فلابد أن يكون فعله لايتوقف على غيره .

وان قيل : ان تأثيره بعد أن لم يكن لايتوقف على غيره لزم الترجيح بلا مرجح ، والحدوث بلا سبب ، وهذا ممتنع عندهم . وبتقدير صحته فانه يمكن حدوث الحوادث حينئذ

---

(١) فى الأصل : واحدا .

بعد أن لم تـكن حادثة على هـــذا التقدير ، فيبطل قولهم بقدم العالم .

فتبين أنه يمتنع مع حدوث الحوادث أن يكون مؤثراً تاماً في الأزل .

واذا قيل : احداثه للثاني مشروط بالأول ، وهلمّ جرّا ،

قيل : فليس هو وقت حدوث حادثٍ واحدٍ مؤثراً تاماً ، بل في كل وقت لابدّ من حادثٍ به يتم كونه مؤثراً تاماً ، واذا لم يكن في وقت من الأوقات مؤثراً تامـاً ، امتنع ثبوت المؤثر التام الذى لايتوقف تأثيره عـلى حدوث حادثٍ ، واذا بطل المؤثر التام بطل القول بقدم العالم .

وايضاح هذا بالكلام على نصّ كلامهم .

قالوا : لم لا يجوز أن يُقال : ان واجب الوجود عام الفيض الا أنّ حدوث الأثر عنه يتوقف عـــلى استعداد القوابل ، وحصول هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل يتوقف / على ظ ١٠ الحركات الفلـكية والاتصالات الكوكبية ، وكل حادثٍ منها مسبوق بآخر لا الى أول ، فلهذا السبب حدث التغير في العالم .

فيقال لهم : اذا كان حدوث الأثر عنده يتوقف على استعداد القوابل ، وحصولُ الاســتعدادات متوقف عـــلى الحركات والاتصالات ، فهذه الحركات والاتصالات هى أيضاً حادثة ، كما أنّ الاستعدادات أيضاً حادثة ، والقول في حدوث هـذه الحوادث كالقول فيما يفيض عـــلى القوابل السفلية ، فان الجميع حادث .

وحجتهم تستلزم ألاّ يحـدث شيء لأن المؤثر التام دائم أزلا

وأبداً ، فيلزم دوام آثاره أزلاً وأبداً . وألاّ يتأخر عنه شيء من آثاره .

فاذا قيل : الحادث الثاني مشروط بالأول .

قيل : فالكلام في حدوث الأول : فكل من هذه الحوادث لايجوز أن يصدر عن المؤثر التام الأزلي ، اذ لو كان كذلك لكان قديماً معه ، وكل من هذه الحوادث يجب أن يحدث مؤثره أو تمام مؤثره ، وليس في المؤثر التام الأزلي سبب يقتضي حدوث شيء أصلاً عندهم ، فيلزم ألا يكون لشيء من الحوادث سبب منه .

واذا قيل : حركة الفلك هي سبب الحوادث .

قيل : فحركة الفلك يمتنع صدورها عن مؤثر تام لايقوم به شيء من الحوادث ، لأن ذلك يستلزم تأخر المعلول عن علته التامة ، وتأخر موجَب الشيء ومقتضاه عن المقتضى الموجِب التام ، فالكلام في حدوث حركة الفلك كالكلام في غيرها .

وهذا الموضع مَنْ فهِمَه علم ضرورة بطلان مذهب القوم ، وأن حقيقة قولهم أن الحركات والحوادث حادثة بلا فاعل لها ولا سبب يقتضي حدوثها . فان أثبتوا في الفاعل الأول أفعالاً تقوم به شيئاً بعد شيء وقالوا : تلك هي سبب التغيرات كان هذا موافقة على امكان احداث العالم وغيره ، وبطل أصل قولهم .

وأما الالزام الذى ذكره الرازى في « الأربعين » فصحيح

أيضا ، فانه قال(١) : العرض المعين اما أن يفتقر في حدوثه ألى سبب أو لايفتقر . والثانى باطل بالاتفاق . واذا افتقر فالسبب ان كان حادثا / لزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة ٠ وان كان قديما لزم جواز صدور الحوادث عن القديم ، وهو يبطل حجتهم .

ص ١١

وأما اعتراض الأرموى بقوله (٢) : « ان عنيت بالسبب السبب التام فحدوثه لايدل على حدوث السبب الفاعل ، بل اما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه » .

فيقال له : هب أن الأمر كذلك ، فاذا عنى بحدوثه حدوث السبب التام ، وحدوثه لايقف على حدوث الفاعل ، بل يكفى حدوث بعض الشرائط ، فأى جواب لهم في هذا ؟ .

وقوله : « حدوث بعض الشرائط والمعدّات الغير متناهية على التعاقب جائز عندهم » .

فيقال له : فهب أنه جائز عندهم . فجوازه عندهم لايدل على صحة مذهبهم ، ولا على امكانه ، ولا على بطلان ماذكره .

بل حدوث الشرائط والمعدات باطل بما به بَطَلَ حدوث العلة التامة ؛ وذلك أن تلك الشروط والمعدات الحادثة لابد لها من محدث .

واذا قلت : حدوثه موقوف على تمام حدوث التأثير .

---

(١) سبق ان ذكر ابن تيمية هذا الكلام للرازى الموجود في كتابه « الاربعين » ص ٥١ = (أ) وذلك فى ص ٣٢ ولا يورد ابن تيمية هنا نص عبارات الرازى ولكنه يختصرها ٠

(٢) انظر ما سبق ص ٣٢ ٠

قيل : الكلام في حدوث تمام تلك التأثيرات كالقول في كل من هذه الحوادث : ان كان المقتضى لحدوثه حادثاً لزم تسلسل العلل وان كان قديماً لزمحدوث الحوادث عنالقديم .

وان قيل : المقتضى لحدوثه هو القديم بشرط الحادث .

قيل : هذا مع قولكم : ان القديم مؤثر تام باطل . لأن المؤثر التام لايحدث عنه شيء ، فلا يحدث عنه شيء من الشروط .

وأيضا ، فالعلة يجب أن تكون مقارنة لمعلولها عندكم ، لامتقدمة عليه ولا متأخرة عنه ، واذا كان القديم مؤثراً في الثاني بشرط حدوث الأول كانت العلة متقدمة على المعلول .

وبهذا احتج الرازى فانه قال : كل حادث يجب أن تكون علته التامة موجودة عند وجوده ، وان كان بعض أجزائها متقدما ، فاذا جعلتم كل حادث جزءاً من المؤثر في الآخر أو شرطاً فيه ــ وجزء العلة وشرطها هو من تمام العلة التامة ــ لزم وجود هذه الشروط الحادثة عند حدوث كل حادث ، فيلزم وجود الحوادث المتعاقبة معاً ، وهذا ممتنع .

ق ١١ ففى / الجملة قولهم : ان العلة التامة يقارنها معلولها ، وان الأول علة تامة ، يستلزم أن الأول لم يحدث عنه شيء ، ويستلزم أن يكون تمام علة كل حادث انما يحصل عند حصوله ، فلا يكون تمام علته متقدما عليه .

وهذا يناقض قولهم : ان الحادث الأول شرط في تمام علة الثانى ، فان الأول متقدم على الثانى ، والمتقدم على الشيء لايكون جزءاً من علته التامة .

والانسان وان كان يقطع المسافة الثانية بشرط قطع الأولى ، فليس هو علة تامة للأولى ولا للآخرة . والعلة التامة في حدوث قطع الثانية انما وجد مع الثانية ، وهو الارادة الجازمة والقدرة التامة التى لم تحصل الا بعد قطع الأولى . فاذا قالوا مثل هذا في الواجب لزم تجدد الارادات له .

وهذا قول حذّاقهم من الأوّلين والآخرين ، كالأساطين الذين كانوا قبل أرسطاطاليس ــ أو كثير من الأساطين ــ وكأبي البركات صاحب « المعتبر (١) ، وغيره فانه قال : « القول بكون الرب تعالى مؤثّرا في هذا العالم لايمكن الا مع هذا القول » (٢) ، قال : « والتنزيه عن التنزيه واجب . والاجلال عن هذا الاجلال متعين » (٣) .

---

(١) أبو البركات هبة الله بن ملكا ، سبق أن تكلمت عنه في (س) ١٢٤/١ وذكرت أن ابن أبي أصيبعة ترجم له في « عيون الانباء » ٢٩٦/٢ ــ ٣٠٠ (ط • بيروت) ، وأشرت الى ترجمته في آخر « المعتبر » ٢٣٤/٢ ــ ٢٣٩) • وقد اختلف في اسمه فسماه البعض : هبه الله بن علي ، وقال البعض : ابن ملكا ، وقال آخرون : ابن ملكان • كما اختلفوا في سنة وفاته فجعلها البعض ٥٤٧ وقال آخرون انها ٥٦٠ أو ٥٧٠ • انظر ترجمته ايضا في: ابن القفطي ، ص ٣٤٣ ــ ٣٤٦ ؛ تاريخ حكماء الاسلام ، ص ١٥٢ ــ ١٥٤؛ نكت الهميان ، ص ٣٠٤ ، وفيات الأعيان ١٢٤/٥ ، ١٢٥ (في ترجمة ابن التلميذ) ؛ الأعلام ٦٣/٩ • وانظر ما سبق أن ذكرته عن ابن ملكا في (ع) ص ١٨٠ ــ ١٨١ •

(٢) انظر (س) ١٢٤/١ • وانظر « المعتبر » الفصل التاسع من الجزء الثالث وعنوانه « في تمام النظر في الحدوث والقدم » وانظر الفصلين السابع عشر والثامن عشر •

(٣) يقول ابن ملكا : المعتبر ٩٣/٣ : « فكيف يكون الواجب الموجود بذاته متغيرا متبدلا بكونه اليوم عالما بكذا وفي غد عالما بضده بضد علمه المبطل لعلمه الاول ، فكيف يكون محلا للاضداد حيث يعلمها ويتصورها • فقالوا بتنزيهه واجلاله عن ذلك وأنه يتعالى عنه علوا كبيرا ، ويرد ابن =

وهذا القول يبطل حجتهم في قدم العالم ، ويبيّن أنه فاعل" بمشيئته وقدرته أفعالاً متعاقبة شيئا بعد شيء .

فهذا أحد الجوابين عن اعتراض الأرموى .

الجواب الثاني : أن قوله للرازى : اما أن تعنى بالسبب السببَ التام ، واما أن تعنى به الفاعل . فيقول له : لاحاجة بى الى هذا التقسيم ، فان حجتى صحيحة مع الاعراض عن هذا التقسيم .

والناس منهم من يقول : ان الحوادث لاتوجد الا بسبب تام يستلزم حدوثها ، كما هو قول أكثر الناس من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم . وأكثر هؤلاء يقولون : المرجّح مع ذلك هو الفاعل القادر المختار الذى تستلزم قدرته وارادتُه للحادث وجودَ ذلك الحادث ، فانه ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن .

ص ١٢ وهذا مذهب أهل السنة المثبتين للقدر القائلين / بحدوث العالم .

ومن هؤلاء من يقول : بل نفس ذاته موجبة للممكنات بدون ذلك ، وهذا قول الفلاسفة الدهرية الالهية . وقولهم يستلزم ألا يحدث شيء من الحوادث . وهذا الموجب الذى فرضوه لايوجد الا في الأذهان لا في الأعيان ، كالواحد الذى فرضوه أيضا وقالوا : انه لايصدر عنه الا واحد .

= ملكا على قولهم ثم يقول (٣/٩٤) : «والذى يلزمهم فيما نزهوه منه اشنع كثيرا عند عقولهم لو فكروا فيما نزهوه منه واجلوه عنه ، فالتنزيه من تنزيههم والاجلال من اجلالهم أولى من تنزيههم واجلالهم لما يلزم من مقالتهم من الجهل الذى هو عدم المعرفة ، ولا شيء أولى بالتنزيه والاجلال منه » .

ومن الناس من يقول : بل يكفى في حدوثها الفاعل القادر الذى يمكنه الفعل والترك الذى يفعل على سبيل الاختيار ، وأنه بقدرته فقط ، أو بقـــدرته ومشيئته ، أو بقدرته ودا عيه يرجّح أحدهما بلا مرجح .

ومنهم من يفرق بين القـــادر والموجِب فيقول : المؤثّر الموجِب لايؤثّر الا اذا كان تاماً مستلزماً لأثره ، وأما القادر فيمكنه التأثير على سبيل الجواز .

والمقصود هنا أن ما ذكره الرازى يصح على جيع هـــذه التقديرات . فبأى شيء فسّر المفسِّرُ المؤثّر أمكن صحة جوابه .

وذلك أن هذا الحادث المعيَّن : كالانسان والفرس والثمرة وغيرها مما يحدث كل يوم لابد له من مؤثر ، فذلك المؤثر ان كان حادثاً ، كان الكلام في سبب حدوثه كالـكلام في الأول ، فيلزم اثبات مؤثرات لاتتناهى كلٌ منها مؤثر في الآخر . وان شئت قلت : يلزم اثبات عللٍ ومعلولات لاتتناهى دفعة واحدة ، وان شئت قلتَ يلزم اثبات فا علـين مفعولين ، وان شئتَ قلتَ : يلزم اثبات خالقِين مخلوقين لايتناهون ، وان شئت قلتَ : يلزم اثبات أسبابٍ ومسببّات لاتتناهى .

فعلى كل تقـــدير اذا كان هذا حادثاً لزم وجـــود عللٍ ومعلولات لاتتناهى دفعة واحدة . وانما قال : دفعة واحدة لان التقدير أن فاعل هذا المحدَث محدَثٌ أيضا لا قديم .

فان قيل : فهل لايجوز أن يكون فاعل هذا محدَثاً قبله ، وفاعل هذا محدثاً قبله ، وهلمَّ جرَّا ؟

قيل : لأن الفاعل يجب أن يكون موجوداً عند وجود الفعل ويمتنع بعد عدم الفاعل وجود الفعل ، وكذلك العلة والسبب لابد أن يكون موجوداً / عند وجود المعلول والسبب ، لايكون موجوداً قبله .

ه ١٢

ولو قُدّر أن لكل فاعلٍ فاعلاً قبله محدَثاً كان هذا أيضا ممتنعاً .

فهذا ممتنع سواء قيل : ان الأسباب الفاعلة موجودة معاً أو متعاقبة .

لكنه لمّا كان الدليل قد قام على أن العلة يجب وجودها عند وجود المعلول لا قبله ذكر هذا اللازم .

واذا أردت أن تتبين امتناع ذلك على التقديرين ، قلت : هذا يقتضي ثبوت عللٍ ومعلولاتٍ محدَثةٍ لانهاية لها ، وذلك ممتنع ، سواء فرضت مجتمعة أو متعاقبة ، لأن كل واحدٍ منها ليس له وجود من نفسه ، فلا يستحق من نفسه الا العدم. فاذا كانت كلها محدثة مفعولة مصنوعة امتنع مع عدم الفاعل الصانع وجود شيءٍ منها ، بمنزلة تعاقب المعدومات والممتنعات .

وهذا لكونه معلوماً متفقاً عليه مبسوطاً في موضع آخر لم نبسطه هنا ، فانه يُعلَم بضرورة العقل امتناع حوادث بلا محدِث قديم لها .

والمقصود أن الرازي يقول : كل ما يحدث في العالم يمتنع أن يحدث بلا محدث ، ويمتنع أن يكون كل محدَثٍ أحدثه محدِث آخر ، فوجب أن يكون المحدِث لكل حادثٍ هو فاعل قديم .

وهذا يناقض قولهم ، فانه برهان باهر على أن المحدَثات

يمكن ـ بل يجب ـ صدورها عن القديم ، واذا صدرت عن القديم لم يكن القديم علة تامة لشيء منها ، اذ لو كان كذلك لقارنها ، فبطل قولهم بالعلة التامة ، وهو المطلوب .

لكن ليس في هذا الجواب ما يُبطل وجود حوادث لا أول لها ، بل يجوز أن يُقال : احداث القديم الأول مشروط بالثاني . ولكن على هذا التقدير لايلزم قدم شيء من العالم ، بل يجوز أن يكون كلٌ منه حادثاً ، وان كان مشروطاً بحادثٍ قبله ، لاسيمَّا اذا كان الحادثُ فعلَ الفاعل سبحانه وتعالى .
وهذا الذى ذكره الرازى وغيره الزامٌ لهم ، لكن ليس فيه حل الشبهة ولا بيان فسادها . ونحن نبيِّن فسادها على أصولهم وعلى أصول المسلمين .

ص ١٣ / وذلك أن الحجة مبناها على أنه لابد أن يكون في الأزل مؤثرٌ تامٌ لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح أو التسلسل .

هكذا أطلق كثير منهم الحجة . ولفظ التسلسل يُراد به التسلسل المتنازع فيه ، ويراد به التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء ، بل والدور . فانه اذا لم يكن في الأزل مؤثر تام ثم صارمؤثراً تاماً لزم حدوث تمام التأثير،وهذا يتضمن حدوث الحادث بلا فاعل . ولهذا عبَّر ابن سينا وغيره عن هذا بأن قالوا : كل ما فَعَل بعد أن لم يكن فاعلاً فلابد له من حدوثِ أمرٍ : اما علم ، واما قصد ، واما ارادة ، واما زوال مانع ، واما أمر آخر . والا فاذا قُدِّر أنه كما كان ، وكان لايحدث عنه شيء ، فالآن لايحدث عنه شيء ، وقد حدثت الحوادث ، فهذا خلف .

وانما لزم هذا المحذور من فرض ذاتٍ معطّلةٍ عن الفعل ، واذا كان هذا الفرض باطلاً فنقيضه حق .

والتسلسل المذكور هنا هو التسلسل في الفاعل ، وهو في تمام كونه فاعلا .

ويلزم الدور أيضا ، لأنه لايصير فاعلاً الا بعد أن يصير فاعلاً ، وهذا كما يُقال : يمتنع أن يكون لفاعل العالم فاعل، وللفاعل فاعل ، ويمتنع أن يكون هو فاعل نفسه . لكن هنا الكلام فيما به يتمّ كونه فاعلا .

فاذا قيل : لم يكن مؤثراً تاما ثم صار مؤثراً ، فلابد من حدوث تمام التأثير أو الترجيح بلا مرجِّح . فانه اذا لم يكن المؤثّر التام ثابتاً في الأزل فحدوث الحوادث عنه ان لم يتوقف على حدوث سبب لزم الترجيح بلا مرجِّح . وان توقف على حدوث سببٍ فالقول فيه كالقول في الأول ، ويلزم التسلسل .

فمضمون الحجة : اما أن يكون المؤثر التام ثابتاً في الأزل، واما أن يلزم الترجيح بلا مرجّح ، واما أن يلزم التسلسل والدور الممتنع . فلابد من أحد هذه الأمور الثلاثة .

اختيار كثير من اهل الكلام الترجيح بلا مرجح

ولهذا كان كثير من أهل الكلام يختار الترجيح بلا مرجِّح بناءً على أن القادر المريد يرجِّح بقدرته ، أو بالقدرة والداعي ، أو أن الارادة نفسها ترجِّح أحد المثلين على الآخر .

وبهذا الجواب أجابهم جمهور المعتزلة والأشعرية والكرامية ، ومن وافق هؤلاء من أصحاب الأئمة الأربعة .

وهو أحد جوابى الغزالى في « تهافت الفلاسفة » (١) ، وبه أجاب الآمدى (٢) وغيره .

لكن جمهور العقلاء يقولون : ان فساد هذا معلوم بالضرورة . وكذلك بيّن الرازى على لسان الفلاسفة فساد هذا الجواب .

فيقال للفلاسفة : هذه الحجة باطلة على أصلكم ومتناقضة . وذلك أن غاية هذه الحجة أنه اذا لم يكن المؤثر تامًا في الازل

---

(١) يقول الغزالي فى تهافت الفلاسفة ، ص ١٠٢ ـ ١٠٤ (ط . الخامسة ، المعارف ، القاهرة ، ١٣٩٢/١٩٧٢) : « قولكم : ان هذا (أي الترجيح بلا مرجح) لا يتصور عرفتموه ضرورة أو نظرا ؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما ، وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم ، وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة ، فلم تبعد المفارقة في الارادة ... فبم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟ فان لم يطابقها اسم الارادة فلتسم باسم آخر ، فلا مشاحة في الاسماء ، وانما اطلقناها نحن باذن الشرع ، والا فالارادة موضوعة فى اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض فى حق الله ، وانما المقصود المعنى دون اللفظ ، على انه في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور . فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف اليهما العاجز عن تناولهما جميعا ، فانه يأخذ أحدهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن او القرب او تيسر الاخذ ، فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ » .

(٢) يقول الامدي في كتابه « غاية المرام في علم الكلام » ص ٦٠ (بتحقيق الاستاذ حسن محمود عبد اللطيف ، القاهرة ، ١٣٩١/١٩٧١) : « وليس ما ذكرناه في ابطال التخصيص بالذات مما ينقلب في الارادة ، فانه اذا قال القائل لم خصصت الارادة هذا الحادث بزمان حدوثه ، وليس هو بأولى مما قبله وبعده ؟ كان السؤال فى نفسه خطأ ، من جهة ان الارادة عبارة عما يأتى به التخصيص للحادث بزمان حدوثه ، لا ما يلازمه التخصيص ، فاذا قيل : لم كانت الارادة مخصصة ؟ فكأنه قال : لم كانت الارادة ارادة ؟ وهو في نفسه محال » . وانظر ص ٦٠ ـ ٦٥ وانظر تعليق المحقق وما نقله من كتاب الامدي « ابكار الافكار » .

لزم التسلسل ، والتسلسل جائز عندكم . فاذا كان التسلسل جائزاً فلم لايجوز ألا يكون المؤثر في شيء معين تامًّا في الأزل ، ولكن تأثيره في كل حادث مشروط بحادث قبله لا الى غاية ، وتكون جميع مفعولاته محدَثه ؟ ومعلوم أن هذا مقتضى هذه الحجة .

والرازى وغيره غفلوا عن هذا الجواب لأنهم يعتقدون بطلان التسلسل ، فأخذوا في الحجة مسلماً لمّا قالوا في آخر الحجة : ويلزم التسلسل وهو محال .

امكان حوادث لا اول لها عند الفلاسفة وائمة اهل الملل
ظ ١٣

وانمّا هو محال مطلقاً عند من يقول بامتناع حوادث لا أول لها من أهل الكلام ، وليس هو ممتنعا مطلقاً عند الفلاسفة ، بل ولا عند أئمة أهل الملل كالسلف / والأئمة الذين يقولون : ان الله لم يزل متكلماً اذا شاء ، ويقولون : انالفعل من لوازم الحياة ، فان كل حي فعّال . بل يصرِّح غير واحد منهم بأن كل حي متحرك ، كما صرَّح بهذه المعانى من صرَّح بها من أئمة السلف والسنة والحديث .

فلو أن هؤلاء المتكلمين قالوا للفلاسفة : وهب أن هذا يستلزم التسلسل ، فالتسلسل جائز عندكم ، فالحجة باطلة على أصلكم لتَبَيَّنَ فسادُ الحجة على أصل الفلاسفة .

التسلسل الممكن والتسلسل الممتنع

لكن الفلاسفة تقول للمتكلمين (١) : * التسلسل اللازم هو تسلسل في أصل التأثير ، وهو في تمام كون المؤثّر مؤثراً ، وهذا متفق على امتناعه كالتسلسل في نفس المؤثّر .

---

(١) بعد كلمة « المتكلمين » توجد اشارة الى الهامش حيث كتب : « الوريقة اولها التسلسل » ووجدت هذه الوريقة مصورة مع ص ٢٠ والكلام بين النجمتين هو الموجود فيها .

وفصل الخطاب أن لفظ «التأثير» و «الفعل» و «الابداع» ونحو ذلك يراد به في حق الله تأثيره في كل ماسواه ، وهو ابداعه لكل ماسواه ؛ ويراد به التأثير في شيء معيّن وهو خلقه لذلك المعيّن ؛ ويراد به مطلق التأثير ، وهو كونه مؤثرا في شيء ما .

فاذا أُريد بالتأثير التام ابداعه لكل شيء في الأزل فهذا ممتنع بضرورة الحس والعقل ، فان الحوادث مشهودة . وأيضا فكون الشيء مبدعاً أزليا ممتنع .

وان أريد به التأثير في شيء معيّن فمعلوم أيضا أن مثل هذا التأثير حادث بحدوث أثره . فاحداث الأثر المعيّن لا يكون الا حادثاً .

وان أُريد بالتأثير مطلق الفعل ، وهو كونه فاعلاً في الجملة ، فيقال للفلاسفة : بحثكم انما ينفي نقيض هذا ، وهو أنه يمتنع أن يفعل بعد أن لايكون فاعلا لشيء ، لايمتنع أن يكون فاعلاً لشيء بعد أن كان فاعلاً لشيء آخر ، ولا يوجب كونه في الأزل مؤثراً تاماً ، بمعنى أنه مستلزم لآثاره في الأزل ، بل يوجب أنه لم يزل موصوفا بمطلق الفاعلية ، لا أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن .

وهذا اذا صح دلّ على أنه لم يزل محدثا لشيء بعد شيء ، لم يدل على [أن](١) مفعوله المعيّن قديم أزلي معه . فانهم قالوا: فعله معه في الأزل لأنه مؤثر تام في الازل ، والمؤثر التام يستلزم أثره ، فلا يتخلف عنه فعله لأنه لو لم يكن مؤثراً تاماً ثم صار تاماً ، فان لم يحدث شيء لزم الترجيح بلا مرجّح

---

(١) ان : ليست في الاصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

وان حدث شئ فذلك الحادث لابد له من سبب حادث ، فيلزم التسلسل .

وقولهم : لو لم يكن مؤثراً تامًا ثم صارتامًا انما يستلزم التسلسل في الآثار لا في المؤثرات ، لأنه يمكن أن تقوم به ارادات وتصورات متعاقبة متسلسلة ، وهذا التسلسل جائز عندهم ، ثم عند اجتماع متأخرها مع متقدمها تحدث الآثار . وهذا الجواب أجاب به طائفة منهم الأبهرى ، وهو أجود من الجواب الذى سمّاه الرازى : الباهر . وأبو البركات وغيره يسلمون صحة هذا ، وابن سينا وأمثاله ليس لهم ماينفون به هذا الا ما ينفون به الصفات . وقولهم في نفى الصفات في غاية الفساد .

وأيضا فيُقال : الذى دل على امتناع التسلسل في تمام التأثير هو التأثير المطلق ، وذلك لا يدل على قدم شيء من العالم

وقد يقول الفلاسفة للمتكلمين : فهذا لازم على أصلكم .

فاذا قالوا لهم ذلك أمكن أن يُجاب عن هؤلاء المتكلمين*) بأن التسلسل اما أن يكون ممتنعاً واما أن يكون ممكناً . فان كان ممتنعاً بطل قولكم بقدم العالم ودوام حركة الفلك ،واذا بطل قولكم بطلت الحجّة الدالة عليه بطريق الأوْلى ، فان القول الباطل لايكون عليه دليل صحيح . وان كان التسلسل ممكناً بطلت هذه الحجة ، فثبت بطلان هذه الحجة على التقديرين .

مقالة ابن الهيثم وابن سينا والسهروردى وغيرهم من الفلاسفة

فإن قيل أبو علي بن الهيثم وابن سينا والسهروردي

(١) اختلف في اسمه فقال البعض : ابو علي محمد بن الحسن بن الهيثم ، وقال آخرون امحسن بن الحسن بن الهيثم ، وقال غيرهم الحسن =

وأمثالهم انما ذكروا هذه الحجة على من يثبت ذاتاً معطّلة عن الفعل لم تفعل ، ثم فعلت من غير حدوث سبب . فقالوا : نحن نعلم بضرورة العقل أن الحادث بدون سببٍ حادث محال ، فاذا قلت : حدث بسببٍ حادث ، فالقول في الأول كالقول في الثاني ، فيلزم حدوث الحادث بلا سبب . وأيضا ، فان الحجة مبْنية على امتناع التسلسل في المؤثرات ، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء .

الرد عليهم من وجوه الاول

قيل : أولا : الحجة المذكورة لاتتضمن لا هذا ولا هذا ، وانما هى مبْنية على امتناع التسلسل في الآثار الصادرة عن الواجب الوجود . والفلاسفة تجوّز هذا .

وحقيقة الأمر أن هؤلاء المتفلسفة أدّعوا قدم الأفلاك وغيرها من الأمور المعيّنة ، ومنازعوهم قالوا : بل نوع الفعل والمفعول ممتنع في الأزل .

فاحتج أولئك بامتناع أن يصير فاعلاً من لم يكن فاعلاً بدون سببٍ حادث ، والحادث لايحدث الا بفاعل ، ولا فاعل . فكان تقديرَ الكلام : لايكون فاعلاً حتى يصيرَ فاعلا . ولا يصيرُ فاعلاً حتى يصير فاعلا .

وهذا دَوْرٌ من وجه ، وتسلسلٌ من وجه . وهو تسلسل في نفس كونه فاعلاً ، فهو من التسلسل في المؤثرات . لكنه

= ابن الحسين بن الهيثم . ولد ابن الهيثم فى البصرة ثم انتقل الى مصر وتوفي بها ، وكان يلقب ببطليموس الثاني وله مؤلفات هامة في الهندسة ، وتوفي نحو سنة ٤٣٠ . انظر ترجمته ومصنفاته في : ابن القفطي ، ص١٦٥ ـ ١٦٨ ؛ ابن ابي اصيبعة ٣/١٤٩ ـ ١٦٢ ؛ تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٨٥ـ٨٨ ؛ دائرة المعارف الاسلامية ، مادة : ابن الهيثم ؛ الاعلام ٦/٢١٤ ـ ٢١٥ .

دَوْرٌ في شيء واحد ، وتسلسلٌ في شيء واحد ، مثل أن يُقال: هذا لايكون حتى يكون ، ولا يكون حتى يكون ، فانه باعتبار نفسه شيء واحد ، وباعتبار تعدد الأكوان دورٌ وتسلسل في أمور . ثم ان جُعل الكونُ الثالث هو الأول كان دوراً ، وان جَعَلَه غيره كان تسلسلاً . ولذلك اذا قيل : لايفعلُ حتى يفعلَ ، ولا يفعل حتى يفعل ، ان جعل الثالث هو الأول كان دَوْراً ، وان جعل غيره كان تسلسلا ، فهذا ممتنع بلا ريب .

وأما اذا قيل : لايفعلُ فعلاً حتى يفعل فعلاً آخر لم يكن نوع الفاعلية حادثاً بل أعيانها . وهذا فيه النزاع المشهور ، والفلاسفة تجوّز مثل هذا . وهو لايستلزم قدم شيء من العالم ، ولا يلزم أن يكون تأثيره في شيء معين أزليا .

الثاني وقيل : ثانيا : أما كلام ابن سينا واخوانه فباطل من وجهين :

أحدهما : أن يُقال له : قولك يستلزم حدوث الحوادث بلامحدث لها ، فجوازحدوثها عن مؤثر قديم بلاسببٍ حادث : ان كان باطلاً فقولكم أبطل منه ، وان كان قولكم ممكناً فهذا أولى بالامكان .

ص ١٤ فالقول الذى فررتم اليه / شرٌ من القول الذى فررتم منه ، اذ قولكم يتضمن أن المؤثر التام الأزلى صدرت عنه الحوادث بلا حدوث شيء فيه ولا منه ، مع كون المؤثر التام لايتخلف عنه شيء من مفعولاته .

الوجه الثاني : أن يُقال : ان هذه الحجة انما تتضمن أن الفاعل لم يزل فاعلاً ، ليس فيها ما يدل على أنه علّة تامة في

الأزل ، ولا على أن شيئاً من العالم قديم ـ لا الأفلاك ولا غيرها .

فاذا كان كذلك ، فليس فيها ما يدل على مطلوبه ، وانما يدل على بطلان قول من يجعل الفاعل صار فاعلاً بعد أن لم يكن بلا سبب أصلا .

لكن هذا قول طائفة من أهل الكلام الذي ذمّه السلف والأئمة ، ليس هذا القول معروفا عند سلف المسلمين وأئمة الدين . فضلا عن الأنبياء والمرسلين .

وليس في بطلان هـذا القول ـ ان بَطَـل ـ اثبات قدم العالم ولا شيء منه ، بل انمّا يدل على بطلان ما يقوله أهل الكلام المبتدع ، كالمعتزلة ومن سـلك سبيلهم . وهذا ممّا يتبين به أن أدلة العقول موافقة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم .

ومما(١) يبيّن فساد قول هؤلاء القائلين بقدم العالم عن الموجب بالذات أن يقال : اما أن يكون مجرد ذاته هي الموجِب للعالم ، أو هي متوقفة على أمر آخر . فان كان الأول لزم قدمُ كل شيء في العالم ودوامُه بقدمِ الموجِب ودوامِه ، فانه اذا لم يكن هنا الا مؤثر تام قديم مستلزم لأثره لزم أن يكون أثره قديماً معه بقدمه ، وهو مكابرة للحس . وان كان تأثيره موقوفاً على غيره كان هذا مع بطلانه بالاتفاق مبطلاً لقولهم بقدم العالم .

وأن يقـــال : ذلك الغير : ان كان قديماً واجبـاً معه ، ومجموعهما هو العلّة التامة لزم قدم الآثار بقدمهما . فسواء فُرض المؤثّر القديم الموجِب واحداً أو عدداً ، متى قيل :

---

(١) في الاصل : وما .

انه موجِب بذاته في الأزل، لزم حصول جميع موجبه في الأزل، فيلزم ألاّ يحدث شيء، وهو مخالف للعيان. وان قيل: ان تأثيره موقوف(١)/على حادثٍ غيره، كان القول في حدوث ذلك الحادث كالقول في غيره، فيمتنع صدوره عنه.

ق ١٤

فتبين أنه يلزمهم كون الحوادث لامحدث لها كيفما داروا، ويلزمهم أيضا ألا يكون واجباً بذاته، لأن الواجب بذاته لابد أن يكون غنياً عن غيره من كل وجه، فاذا افتقر في فعله الى غيره لم يكن غنياً من كل وجه، لاسيما اذا كان فعله من لوازم ذاته، وكان ذلك موقوفاً على غيره، كان لوازم ذاته موقوفاً على غيره، ووجود الملزوم بدون اللازم محال، فيكون وجود ذاته موقوفاً على ذلك الغير، وما كان كذلك لم يكن واجباً بنفسه، فكان قولهم مستلزماً لكونه غير واجب بنفسه، وكونه غير مبدع لشيء لا بالايجاب ولا غيره.

وأيضا، فاذا كانت ذاته غير كافية في الاحداث كانت مفتقره في الاحداث الى أمرٍ عدميٍّ لامتناع حدوث الحوادث عن غيره، واذا كان افتقاره الى موجودٍ غيره ممتنعاً، فافتقاره الى المعدوم أولى بالامتناع، ولأن المعدوم لايكون مؤثرا ولا جزءًا من المؤثر في الوجود.

وأيضاً، فهم يزعمون أنهم قالوا بقدم العالم نفيا للشركة عن الله، لأنه اذا كان فعله مجرّد ذاته مستقلاً بالفعل لزم قدم الفعل، واذا كان حادثاً كان موقوفاً على غيره.

---

(١) في الاصل: موقوفا، وهو خطأ.

فيقال لهم : بل قولكم : ان فعله متوقف على غيره ، لأن الحوادث التي تحدث ليست ذاته موجبةً لها لامتناع كون الذات القديمة الموجِبة بذاتها لآثارها موجِبةً للحوادث ، فلا يكون ممكناً من فعل الحوادث الا بشريك .

القائلون بالحدوث لهم قولان الاول

وأما القائلون بالحدوث فلهم قولان :

أحدهما : قول من يقول : الأول لم يزل فاعلاً للحوادث شيئاً بعد شيء ، فعلى هذا تكون ذاته مستلزمة للفعل ، مع كون الأفعال والمفعولات حادثة شيئاً بعد شيء ، ليس فيها ما هو قديم ، ومن غير أن يكون له شريك . واذا كان فعله للثاني موقوفا على فعله الأول ، / مع أنه هو فاعلٌ للجميع لايفتقر في ذلك الى غيره لم يكن في ذلك مفتقراً الى شيء غيره .

ص ١٥

والقول الثاني : قول من يقول : انه فَعَل بعد أن لم يكن فاعلاً . فهؤلاء يقولون : انه فعل لمجرد قدرته ، أو لقدرته ، أو لمشيئته ، أو قدرته وداعيه ، لايقولون : ان فعله متوقف على موجود غيره ، واذا قالوا : انه موقوف على انقضاء الأول ، لم يكن هذا الانقضاء مفتقراً عندهم الىسبب وجودى .

فتبيَّن أنهم على كل واحدٍ من القولين أبعد عن الشرك من الفلاسفة .

وهؤلاء الفلاسفة ليس معهم قط دليل يدلهم على قدم شيء من العالم ، ولا أن الخالق قارنه شيءٌ من مخلوقاته . ولكن غاية ما معهم أنه لم يزل فاعلاً ، واثبات نوع الفعل لايستلزم اثبات فعل معيَّن ولا مفعول معيَّن .

فقولهم بقدم الأفلاك ، أو مادة الأفلاك ، أو العقول والنفوس ، أو غير ذلك ليس لهم عليه حجة أصلاً .

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وتكلمنا على جميع ماذكر في هذا الباب ، وأنه ليس في شيء منها ما يقتضي قدم شيء من العالم . وهذا منتهى نظر العقلاء في هذا المقام .

كلام الرازي في خاتمة كتاب الاربعين

ولهذا ذكر أبو عبد الله الرازي في خاتمة كتابه المسمّى « بالأربعين » : المسألة الأربعون ـ وهي خاتمة الكتاب ـ في ضبط المقدّمات التي يكون الرجوع اليها في اثبات المطالب العقلية ، وختم ذلك بأن قال (١) : « واعلم أن هنا مقدمتين يفرّع(٢) المتكلمون والفلاسفة أكثر مباحثهم(٣) عليها . المقدمة الأولى : مقدمة الكمال والنقصان كقولهم : هذه الصفة من صفات الكمال فيجب اثباتها لله عز وجل (٤) ، وهذه الصفة من صفات النقصان فيجب نفيها عن الله عز وجل(٤) » .

وقال (٥) : « وأكثر مذاهب المتكلمين مفرّعة (٦) على هذه المقدمة » .

---

(١) ص ٤٨١

(٢) في الاصل : تفرع ، والمثبت عن (أ) .

(٣) أ : كلامهم .

(٤) أ : لله تعالى .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) أ : متفرعة .

الى أن قال (١) : « وأما المقدمة الثانية فهى مقدمة الوجوب والامكان . وهذه المقدمة في غاية الشرف والعلو ، وهي غاية عقول العقلاء . / قالوا : الموجود : اما واجب واما ممكن ، والممكن لابد له من واجب(٢) ، وذلك الواجب (٣) لابد وأن يكون واجباً في ذاته وفي صفاته ، اذ لو كان ممكنا لافتقر الى مؤثرٍ آخر » . ظ ١٥

وتكلم على المقدمة الأولى (٤) . قال (٥) : « والمقدمة الثانية : وجوبه في جميع صفاته السلبية والثبوتية . قالوا : والدليل على أن الأمر كذلك أن ذاته ان كَفَتَ في تحقق تلك الصفة وجب دوامها بدوام الذات ، وان لم تكف افتقرت ذاته في تلك الصفة الى أمرٍ آخر ، ولابد في الآخر (٦) من الانتهاء الى الواجب بذاته (٧) ، فيعود ما ذكرناه (٨) من أنه يلزم من دوام ذاته دوام تلك الصفة » .

قال(٩) : «ثم ان الفلسفي يقول : ما لأجله كان مؤثراً في غيره : اما أن يكون هو ذاته أو لوازم ذاته ، فيلزم من دوام ذاته دوام مؤثريته ودوام أثره . والمتكلم يقول : لمَّا وجب في (١٠)

---

(١) ص ٤٨٢ .

(٢) أ : موجب .

(٣) أ : الموجب .

(٤) ص ٤٨٢ ــ ٤٨٣ .

(٥) ص ٤٨٣ .

(٦) أ : بالآخرة .

(٧) أ : واجب لذاته .

(٨) أ : ماذكرنا .

(٩) بعد كلامه السابق مباشرة .

(١٠) في الاصل : من والمثبت عن (أ) وسترد العبارة بعد قليل (ص ٦٣) وفيها « في » .

الفعل أن يكون مسبوقاً بالعدم لزم أن يُقال : انه أوْجَدَ بعد أن لم يكن مُوجِداً (١) . فالفليسوف يستدلّ بحال المؤثر على حال الأثر ، والمتكلم يستدل بحال الأثر على حال المؤثر ـ وهي المعركة الكبرى والطامّة العظمى في هذا الموضع (٢) .

التعليق عليه

قلت : مقدمة الكمال والنقصان أشرف من مقدمة الوجوب والامكان ، كما قد بُسط في غير هذا الموضع . والمقصود هنا أنه لقائل أن يقول : كلّ من المتكلم والمتفلسف لو أعطِي تمام الهداية لعلم أن مادلّ عليه العقل موافق لما أخبرت به الرسل ، ولما دلّ عليه الدليل الآخر العقليّ ، فان أدلة العقول لاتتناقض في نفسها ، ولا تناقض ما أخبرت به الرسل .

قول الفيلسوف يلزم من دوام ذاته دوام التاثير : في شيء معين

فيقال للمتفلسف : أتعني بقولك : يلزم من دوام ذاته دوام مؤثريّته في شيءٍ معيّن كالأفلاك أو غيرها ؟ وكذلك تعني أنه يلزم دوام أثر معين كالأفلاك أو غيرها ، أو تعني به دوام مؤثريته في كل شيء ؟ أم تعني دوام مطلق التأثير والأثر ؟

الرد عليه

فان عنيت الأول لم يكن قولك صحيحاً من وجوه :

أحدها : أن هذا الدليل لايستلزم دوام تأثيرٍ في أثر معين، وانما يستلزم دوام مطلق التأثير ومطلق الأثر .

وعلى هذا التقدير فاذا قيل : لم يزل الله موصوفا بصفات

---

(١) أ : موجودا .

(٢) أ : والمعركة الكبرى والطامة العظمى في هذا الموضع هي مقدمة الوجوب والامكان فى الذات والصفات .

الـكمال ، حياً متكلما اذا شاء ، فعّالا أفعالاً تقوم به (١) ، أو مفعولات / محدثة شيئاً بعـد شيء 'أُعطِيَ' هذا الدليل موجبه ، ولم يلزم من دوام النوع دوام كل واحد من أعيانه وأشخاصه ، ولا دوام شيء منهـا كما تقوله أنت في حركات الفلك والحوادث الأرضية ، فانك تقول : نوع الحوادث دائم باق لا أول له ، فليس فيها شيء بعينه قديم ، فهي كلها محدثة ، وان كانت الأحداث لم تزل . واذا قلت مثل هذا في فعل الواجب كنت قد وفيت بموجب هذا الدليل ، ولم تخالف (٢) شيئاً من أدلة العقل ولا الشرع .

ص ١٦

الوجه الثاني : أن يقـال : لو كان مؤثـريَّته في شيء معين من لوازم ذاته دون غيره من الموجودات لم يكن التأثير في غيره من لوازم ذاته ، فيلزم أن يكون من التأثير ماليس من لوازم ذاته في الأزل ، فـكان من التأثير ماهو حادث ليس بقديم . وحينئذ فان كان ذلك بدون أن تقـوم بذاته أمورٌ متعاقبة امكن أن يقال ذلك في جميع العالم ، فلايكون شيء منه قديما ، وان كان لابد من قيام أمور متعاقبة أمكن أن يكون كل ماصدر عنه حادثاً بعد أن لم يكن بهذا السبب من غير قدم شيء من العالم.

الوجه الثالث : أن كون الفاعل فاعلا لشيء مع كونه قديماً بقدمه جمع بين النقيضين ، كما ذكره المتكلمون . وأما كون الموجب لكونه فاعلا ذاته ولوازم ذاته فذلك لايقتضي أن يكون فاعلاً لشيء معين ، كما لايقتضي أن يكون فاعلاً لكل شيء .

دوام مؤثريته في كل شيء الرد عليه

وأما ان أريد مؤثريته في كل شيء فيقال : محال أن يكون

---

(١) في الأصل : يقوم به .

(٢) في الأصل ولم يخالف .

اللازم دوام مؤثريته التامة وأثره كله . فان هذا لو كان حقاً لم يحدث شيء في هذا العالم ، فحدوث الحوادث دليل على أنه لايلزمه آثاره كلها ، وليست المؤثرية التامة المستلزمة الآثار ثابتة في الأزل ، بل تحدث عنه الأثار . فيكون مؤثراً في هذا الحادث ثم في هذا الحادث . وقد تقدّم أنه لو لزم دوام الآثار لم يكن في العالم تغير أصلا .

دوام مطلق التأثير

وان قلت(١) : بل اللازم دوام مطلق التأثير .

الرد عليه

فيقال : ليس في هذا ما يقتضى قدم شيء من العالم ، بل كونه فاعلاً للشيء يقتضى كون المفعول له مسبوقاً بالعدم ، ودوام كونه فاعلاً لايناقض ذلك .

وحينئذ ، فليس مع الفلسفى مايوجب قدم شيء من العالم.

مقالة المتكلم : انه اوجد بعد ان لم يكن موجدا

وأما قول المتكلم : « لمّا وجب في الفعل (٢) أن يكون مسبوقاً بالعدم لزم أن يقال : أنه أوجد بعد أن لم يكن موجداً » .

الرد عليه

فيقال له : أوجب في كل مفعول معين وكل فعل معين أن يكون مسبوقاً بالعدم ، أم أوجب في نوع الفعل ؟

فان قلت بالأول فلا منافاة بين أن يكون كل من الأفعال والمفعولات مسبوقة بالعدم مع دوام نوع المؤثرية والأثر ، واذن ما دلّ عليه دليل العقل لايناقض ما دلّ [عليه](٣) ذلك

---

(١) فى الأصل : وان قالت .

(٢) فى الأصل تقرأ العبارة « فى العلم » أو « فى العلة » وسبق أن وردت نفس العبارة قبل صفحات ص ٦٠ وقابلتها على (أ) وهي هناك : فى الفعل .

(٣) عليه : زيادة لايضاح العبارة .

الدليل الآخر العقلي . ومن اهتدى في هذا الباب الى الفرق بين النوع والعَيْن تبين له فصل الخطأ من الصواب ، في مسألة الأفعال ومسألة الكلام والخطاب .

واعلم أن أولي الألباب هم سلف الأمة وأئمتها المتّبعون لما جاء به الكتاب بخلاف المختلفين في الكتاب ، المخالفين للكتاب، الذين قيل فيهم : (وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ) [سورة البقرة : ١٧٦] .

وحينئذ فالرب تعالى أوجد كل حادث بعد ان لم يكن موجداً له ، وكل ماسواه فهو حادث بعد أن لم يكن حادث (١) : ولا يلزم من ذلك ان يكون نفس كماله الذى يستحقه متجدداً بل لم يزل عالماً قادراً مالكاً غفوراً متكلماً كما شاء ، كما نطق بهذه الألفاظ ونحوها الامام أحمد وغيره من أئمة السلف .

ق ١٦ اعتراض

/فان قال : ان نوع الفعل يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم .

الرد عليه

قيل له : من أين لك هذا ، وليس في الكتاب والسنة مايدل عليه ، ولا في المعقول مايرشد اليه ؟ وهذا يستلزم أن يصير الرب قادراً على نوع الفعل بعد أن لم يكن قادراً عليه ، فانه ان لم يزل قادراً أمكن وجود المقدور ، فان كان المقدور ممتنعاً ثم صار ممكناً صار الرب قادراً بعد أن لم يكن ، وانتقل الفعل من الامتناع الى الامكان من غير حدوث شيء ولا تجدده ، فان الأزل ليس هو شيئاً معيناً ، بل هو عبارة عن عدم الأوّليّة ، كما أن الأبد عبارة عن عدم الآخريّة ، فما من وقت يُقدَّر الا والأزل قبله لا الى غاية ، كما قال النبى صلّى الله عليه

---

(١) بعد أن لم يكن حادث : كذا بالأصل ، ووجهه أن كل ما سوى الله فقد حدث ولم يكن حدوث قبله .

وسلم في الحديث الصحيح : أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء(١) .

مقالة الرازي في السر المكتوم

ومما ينبغي أن يُعلم أن الرازى وأتباعه مضطربون في هذه الحجة وأمثالها ، فتارة يكونون مع أهل الكلام ، وتارةً يكونون مع الفلاسفة ولهذا يحتجُّ بهذه الحجة في كتابه الذى صنفه في السحر ودعوة الكواكب وعبادة الأصنام المبنيَّة على ذلك (٢) ، وقال فيه : « هذا ملخص ما وصل الينا من علم الطِّلَّسْمات(٣) والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب ، مع التبرى عن كل مايخالف الدين ويَثْلم اليقين » .

قال في المقاله الاولى «في تقرير الاصول الكليه لهذا العلم» : «وفيه فصول : الفصل الاول : في تحديد الطلّسمات وتحقيق الكلام فيها على الوجه الكلىّ : الطلّسم علم بأحوال تمزيج القوى الفعّالة السماوية والقوى المنفعلة الارضية لأجل التمكن من (٤) اظهار ما يخالف العادة والمنع مما يوافقها » .

قال : «وتحقيق الكلام فيه يستدعي بيان مقامين ، احدهما:

---

(١) سبق الكلام علي هذا الحديث ، ص ١٥ .

(٢) وهو كتابه « السر المكتوم في مخاطبة النجوم » ومنه نسخ خطية. انظر وفيات الأعيان ٣٨١/٣ ، لسان الميزان ٤٢٦/٤ ، الاعلام ٢٠٣/٧ . Brock : GAL, SI, 920 — 924

(٣) في « شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل » لشهاب الدين الخفاجي مادة « طلسم » : « طلسم : لفظ يوناني لم يعربه من يوثق به ، وكونه مقلوبا من مسلط وهم لا يعتد به . وفي «السر المكتوم» : هو عبارة عن علم بأحوال تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الارضية لاجل التمكن من اظهار ما يخالف العادة والمنع مما يوافقها انتهي » . وسيورد ابن تيمية هذا النص بعد سطور قليلة .

(٤) في الاصل : في .

اثبات القوى الفعّالة السماوية ، وتقـريره : أن الحوادث الحادثة في هذا العالم العنصرى لابد لها من أسباب ، وأسبابها اما أن تكون حادثة ، واما أن تكون قديمة ؛ فان كانت حادثة افتقرت الى أسباب أخرى ولزم التسلسل وذلك محال ، لأن السبب المؤثر لابد وأن يكون موجودا مـع الأثر ، فلو كان المؤثر في/وجود كل حادث حادثاً آخر لا الى نهاية ، لزمحصول [تلك الأسباب والمسبَّبات التى لانهاية](١) لها دفعة واحدة، لكن ذلك محال ، لأن ذلك المجمـوع ممكن وحادث بمجموعه وبكل واحدٍ منأجزائه ، وكل ممكن محدث فله سببٌ مغاير له ، فاذن ذلك المجموع مفتقـــر لمجموعِه ولـكل واحد من أجزائه .... لمجموع الممكنات .... (٢) أجـزاء ذلك المجموع ليس بممكنٍ ولا حادث ، فاذن ثبت انتهاء جميع الممكنات الى موجودٍ واجب الوجود ، فقد بطل القول بالتسلسل .

ص ١٧

واذا ثبت انتهاء جميع الممكنات والمحدَثات الى سببقديم واجب الوجود ، فنقول : ذلك القديم اما أن يكون كل مالابد منه في مؤثريّته حاصلاً في الأزل ، أو ليس كذلك ، ويدخل في هذا القسم قول من يقول انه انما خَلَق هذا الحادث في هذا الحين ، لأن خَلْقَه فيه أصلح من خلقه في حين آخر ،

---

(١) كلمتا « لزم حصول » في هامش الاصل وبعدها كلمات لم تظهر في المصورة لوجود ورقة ملصقة عليها ، وقـد كرر ابن تيمية نفس العبارة بعد صفحات (ص ٧٠) فاثبت الـكلام النـاقص بين معقوفتين عن ذلك الموضع .

(٢) في هامش الاصل كتبت كلمة اجزائه وغطت ورقة اللصق ما بعدها من كلمات ، وكتبت تحتها كلمتا « لمجموع الممكنات » وغطت ورقة اللصق ما بعدها من كلمات .

ولأن خلقه كان موقوفاً على حضور وقت معيّن أو محقق أو مقدّر ، فانه ، على جميع هذه الأقوال ، صحّ القول بأن كل مالابد منه في مؤثريته في حدوث ذلك الحادث ماكان حاصلاً في الأزل . فأما ان قلنا : انكل مالابد منه في هذه المؤثرية كان حاصلاً في الأزل لزم أن يكون الأثر واجب الترتيب عليه في الأزل ، لأنالاثر لو لم يكنواجب الترتيب عليه فهواما ممتنع الترتيب عليه ، واما ممكن الترتيب عليه ؛ فان كان ممتنع الترتيب عليه فليس هو بمؤثرٍ أصلا ، وقد فرضناه مؤثراً ، هذا خلف .

وان كان ممكنالترتيب عليه وممكنا أن لايترتب عليه أيضاً ، فلنفرضه تارةً مصــدراً لذلك الأثر بالفعل ، وأخرى غير مصدرٍ له بالفعل ، لأن كل ما كان ممكناً لايلــزم من فرض وقوعه محال ، وامتياز الحين الذى صار المؤثر فيه مصــدر الأثر بالفعل عن الحين الذى لم يصر كذلك امّا أن يتوقف على انضمام قيدٍ اليه أولا يتوقف ، فان توقف لم يكن الحاصــل قبل انضمام القيد اليه تاماً فيالمؤثريّة ، وقد فرضناه كذلك ، هذا خلف . وان لم يتوقف فقد ترجّح الممكن من غير مرجح ألبتة ، وتجويزه يسدّ باب الاستدلال بالممكن على المرجّح .

وأما ان قلنا : ان كل مالابد منه فيالمؤثريّة ماكان حاصلا في الأزل ، فان استمر ذلك السبب أبداً وجب ألا يصير ألبتة مؤثراً ، لكنّا فرضناه مؤثراً فيما لايزال ، هذا خلف .

١٧ / فان كان بسببٍ نقلنا الــكلام الى كيفية حدوثه ويلزم التسلسل .

فهو على وجهين : أحدهما : أن يكون التسلســل واقعاً في أسبابٍ ومسبّباتٍ يكون مجموعها موجــوداً دفعة واحدة ،

وذلك مما أبطلناه . الثاني : أن يكون التسلسل واقعاً على وجهٍ يكون واحد منها مسبوقاً بآخر لا الى بداية .

وأول ذلك هو المتعين ، فانه لما بطل جميع الأقسام الا هذا القسم تعين هو للمصير اليه . وتقريره أن يُقال : ذلك المؤثّر القديم الواجب لذاته فيّاض أيضا لذاته ، الا أن كل حادثٍ مسبوق بحادث آخر ، حتى يكون انقضاء المتقدم شرطاً لفيضان المتأخر عنه ، وبهذا الطريق يصير المبدأ الأول مبدأ الحوادث المتغيرة .

قالوا : ولهذا مثال في الحركات الطبيعية وفي الحركات الارادية . أما الحركات الطبيعية فلأن المدَرَة (١) المرْميّة الى فوقٍ تعود بسبب ثِقَلِها الى الأرض ، فالموجب لتلك الحركة من أول المسافة الى آخرها هو ذلك الثِقَل ، الا أن ذلك الثقل انما أوجب انتقال الجسم من الحيز الثاني الى الحيز الثالث ، لأن الحركة السابقة أوصلته الى الثاني ، فكان حصول الجزء الأول من الحركة وانقضاؤه شرطاً لامكان أن يصير ذلك الثقل مؤثراً في حركة الجسم من الحيز الثاني الى الحيز الثالث . وهكذا القول في جميع الأجزاء التي في الحركة .

وأما في الحركة الارادية فلأن من أراد الذهاب الى زيارة صديقٍ له ، فتلك الارادة هي المؤثّرة في حركة البدن من ذلك المكان الى مكان ذلك الصديق ، الاّ أن تأثير تلك الارادة في ايجاد الخطوة الثانية مسبوق (٢) بحصول الخطوة الأولى وانقضائها ، وعلى هذا الطريق ، فان كل خطوةٍ سابقة فهي

---

(١) المدرة : قطعة الطين اليابسة ، والجمع : مدر .

(٢) في الاصل : مسبوقا .

شرط لامكان تأثير تلك الارادة في حصول اللاحقة ، وعلى هذا الترتيب الى آخر المسافة .

فثبت أنه لابد من توسط حركة سرمدية دائمة بين المبدأ الأول وبين هذه الحوادث ، وهذه الحركة الدائمة يمتنع أن تكون مستقيمة ، والا لزم القول بوجود أبعاد غير متناهية ، وهو محال ؛/ فاذن لابد من جِرْم متحرك بالاستدارة ، وهو الفلك .

ص ١٨

فثبت أن حركات الأفلاك هي المبادىء القريبة للحوادث الحادثة في هذا العالم ، فكان الفلك جرماً بسيطاً .

والنَّسَب بين صفة الأجزاء المتشابهة متشابهة ، والأمور المتشابهة في تمام الماهية لايمكن أن تكون عللاً للأمور المختلفة ، فوجب أن تكون في أجرام الأفلاك أجرام مختلفة الطبائع ، وتكون تلك الأجرام بحيث تختلف نسبها وتشكلاتها ، حتى يمكن أن تكون تلك التشكلات هناك مبادىء لحدوث الحوادث المختلفة في هذا العالم . والأجرام المختلفة الطبائع المركوزة في أجرام الأفلاك هي الكواكب ؛ فثبت أن المبادىء القريبة لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد هي اتصالات الكواكب » .

قال الرازي : «ثم ان القائلين بهذا المذهب ـ وهم الفلاسفة والصابئة ـ قالوا بربوبيَّة هذه الكواكب، واشتغلوا بعبادتها، واتخذوا لكل واحدٍ هيكلاً مخصوصا وصنما معيَّنا ، واشتغلوا بخدمتها » وساق الكلام الى آخره .

الرد على مقالة الرازي في السر المكتوم

قلت : فهذا غاية تقرير أصل هؤلاء . ومطلوبهم في هذا التقرير ، وهو مع هذا يدل على نقيض مطلوبهم لمن فهم حقيقة مقدمات هذه الحجة ؛ اذ ثبوت المؤثِّر التام في الأزل

ممتنع ، فان الأزل ليس وقتاً بعينه ، ولـكنه عبارة عن نفى الأوليّة ، وهو الدوام الذى لا ابتـداء له ؛ فلو كان لم يزل مؤثراً تاماً ، والتام هوالمستلزم لأثره . لم‌يزل‌كل شيء‌موجوداً قديماً ، وهو خلاف المشـاهدة . فعُلم أنه صار مؤثراً في الحوادث بعد أن لم يكن مؤثراً فيها .

وحينئذ فاذا قيل : لم يزل مؤثراً في حادث بعد حادثٍ ، وُعنِىَ بالمؤثر هذا ، لم يدل هذا على قدم شيء من العالم ، بل هذا يقتضى [انقضاء] مدة (١) ، وأن المؤثرية المعتبرة في (* حدوث الحوادث ماكانت موجودة من الأزل ، هذا نقيض ماطلبوه في ذلك التقرير ، فانهم طلبوا أن تكون جميع الأمور المعتبرة في التأثير *) موجودة فيالأزل ليكون العالم مقارناً له ، وقد بينا أن هذا ممتنع ، وأنه يمتنع وجـود المؤثّر التام في الأزل ، لأن ذلك يسـتلزم امتناع حدوث الحـوادث كما قرروه هنا .

ونحن نبين بطلان استدلالهم عـلى قدم العالم على هذا التقدير الآخر . فقولهم : « لأنالسبب المؤثّر لابد وأن يكون موجودا مع الأثر ، فـلو كان المؤثر في كل حادثٍ حادثاً آخر لا الى نهاية ، لزم‌حصول تلك الأسباب والمسبَّبات التى لانهاية لها دفعة واحدة ، لكن ذلك محال » .

فيقال : هذا بعينه يدل علىحدوث ماسوى الله تعالى ، فانه لابد عند كل حادثٍ من وجود المؤثّر التام ، فيجب أن تكون

(١) في الاصل كتبت كلمة غير مقروءة وبعدها كلمة كانها مدة ، ولعل ما اثبته هوالصواب .

(* - *) : الكلام بينالنجمتين في هامش الاصلبخط ابن تيمية.

١٨/هـ مجموع الأمور المعتبرة في تأثير كل حادث / موجودة عند ذلك الحادث ، وحينئذ فالحادث الأول لابد أن يكون شرطاً في وجود الثاني ، حتى يوجد بعده سبباً به يصير المؤثر مؤثراً .

وهؤلاء يقولون : المؤثر القديم باق على حال واحدة ، ولكن الحادث الأول شرط في الثاني ، فلا يوجبون أن يكون عند كل أمر حادث مؤثره التام موجوداً ، لأن كل مايعتبر في التأثير فهو داخل في المؤثر التام ، فلابد أن تكون شروط التأثير موجودة عند التأثير ، وهؤلاء يجعلون شرط التأثير سابقاً على وجود الأثر ليس بمقارن له ، فهذا الأصل مما يدل على نقيض قولهم .

وأيضا ، فقوله : فان كان حدوث الحادث بسبب لزم التسلسل على وجه التعاقب ، كما ذكره (١) .

فيقال : هذه الحجة تتضمن أن المؤثر القديم الواجب لذاته فيّاض لذاته ، الا أن كل حادث مسبوق بحادث آخر ، وذلك يقتضى أن يكون هو الذى يحدث الحوادث المتعاقبة ، فتكون صادرة عنه ، فلا يُحدِث الثاني حتى يُحدِث الأول ، فاذا كان احداثه الثاني مشروطاً باحداثه الأول ، امتنع أن يكون موجباً بذاته وعلةً تامة مستلزمة لمعلولها ، لأن الموجب لايتأخر عنه موجَبُه ، والعلة لايتأخر عنها معلولها ، واذا لم يكن موجباً بذاته كان فعله لما يفعله بمشيئته وقدرته ، وكان تأثيره في كل واحد من الحوادث حاصلاً بعد أن لم يكن مؤثراً فيه .

---

(١) انظر ما سبق ص ٦٧ .

وحينئذ فالمحدث لكمال ذلك التأثير لايجوز أن يكون غيره لأن كل ماسواه مفعول له ، واحداثه لذلك الغير هو من جملة احداثاته ، فلا يجوز أن يكون مابه صار الخالق فاعلاً مؤثراً هو أمراً يستفيده من غيره ، بل هو بنفسه الخالق لكل شيء ، والأفعال المتقدّمة المشروطة في المفعولات المتأخرة هي أفعاله لا أفعال غيره ، فلو كان هو نفســه لم يفعل شيئاً بنفسه بل الحوادث تحدث منفصلة عنه شيئاً بعد شيء ، وهو نفسه لم يفعل بنفسه شيئا ، لزم ألا تكون تلك الحوادث صادرة عنه ، فانه كل واحد من أجزاء الحركة حادث ، فلابد له من سببٍ حادث . والمتحرك جسمٌ ممكن ، فما يحدث فيه من الأسباب المقتضية للحركة ، كالتصورات والارادات المتعاقبة هى أيضا / حادثة فيه شيئاً بعد شيء وهو نوع حركة أيضا ، والفاعل لذلك يمتنع أن يكون علة تامّةً أزليةً موجبة بذاتها لمعلولها، فان ذلك لو كان كذلك لم يصدر عنها شيء من تلك الحركات، والحركات حادثة ممكنة ، فلابد لها من فاعل ، ونفس الجسم الذى هو متحرك دائما لايجوز أن يكون موجباً بذاته علة تامة في الأزل مستلزمة لمعلولها ، لأن من معلولها الحركة التى تُوجد شيئاً بعد شيء ، وتلك لايكون المستلزم لها أزلياً ، فانه يلزم أن يكون أزلياً ، وذلك تناقض ، لاسيّما مع كثرة الحركات والحوادث واختلاف أنواعها . (ص ١٩)

فصدور الأمور الحادثة المختلفة عن علةٍ تامة بسيطــــة مستلزمة لمعلولها ممتنع في بدائه (١) العقول ، سواء صدرت عنه بواسطة أو بغير واسطة .

---

(١) في الاصل : بداية ، وهكذا ترسم في اكثر المواضع .

وهؤلاء يقولون : ان الواجب بذاته بسيط ليس له صفة ثبوتية ولا فعل قائم به ، ويقولون : انه علة تامة مستلزمة لمعلولها ، فكان لازم قولهم أنه لايصدر عنه الا واحد (١) بسيط قديم ، وكذلك عن الصادر عنه ، فلمّا تيقن وجود الكثرة المختلفة الحادثة كان هذا مناقضاً لقولهم . وفضلاؤهم معترفون بهذا ، كما بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع.

وهذا الكلام يدل على أمورٍ تدل على امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة ، فان قولهم بحدوثها عن علة تامة قول باطل كيفما كان ، ويدل على أن محدث الحوادث لايكون الا فاعلاً تقوم به الأفعال ، وكما أنه يدل على ابطال حجتهم على القدم فيدل أيضاً على حدوث العالم من وجه آخر .

وذلك أن يقال : العالم كله بما فيه من الأجسام والأعراض (* والعقول والنفوس ان قُدِّر أنها خارجة عن الأجسام والأعراض ، بل كل ماسوى*) الله تعالى ، اما أن يكون خالياً عن الحوادث المتعاقبة ، كالجسم الساكن ، واما أن يكون متضمناً لها ، كالجسم المتحرك . وكلٌ من الأمرين يمتنع قدمه . لأنه لو كان شيء من العالم قديماً لكان صادراً عن موجبٍ بالذات وعلةٍ تامة أزلية باتفاق العقلاء / وهو معلوم بالدليل العقلي ، فانه اذا كان قديماً فان كان فاعله فاعلاً بغير قدرة ومشيئة فهو موجَب بذاته ، وان كان فاعلاً بقدرته ومشيئته ، فان كان الفاعل بالقدرة والاختيار لايقارنه شيء من مفعولاته امتنع أن يكون مفعوله مقارناً

ظ ١٩

(١) في الاصل : واحدا .

(* - *) : الكلام بين النجمتين في الهامش بخط ابن تيمية .

له ، فامتنع قدم مفعوله ، وان قيـل : انه يمكن أن يقارنه شيء من مفعولاته ، فهو مثل الموجب بذاته ، لكن هذا موجب بذاته مع مشيئته وقدرته .

والمقصود أن العالم لو كان قـديما للزم أن يكون فاعله مستلزماً له ، لايجوز أن يكون فاعله ممن يتراخى عنه مفعوله . فان الفاعل لايخلو من ثلاثة أقسـام : اما [أن] (١) يجب اقتران مفعوله به ؛ واما أن يجب تأخر مفعوله عنه ؛ واما أن يجوز فيه الأمران . فلو كان العالم قديماً لم يجز أن يكون فاعله ممن يجب أن يتراخى عنه مفعوله ، لأن ذلك جمع بين النقيضين : كيف يكون مفعوله قديماً أزلياً . ويكون متأخراً عنه حادثا بعد أن لم يكن ؟

فتعيّن أن يكون فاعله اما أن يجب اقتران مفعوله به ، واما أن يجوز فيه الأمران ، والثاني باطل أيضا ، فانه اذا جاز أن يقترن به المفعول وجـــاز ألاّ يقترن ، كان وجود المفعول ممكناً ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا بمرجح ، والقول في هذا المرجح كالقول في غيره : ان كان فاعله مستلزماً له كان مقارناً له ، فيلزم مقارنة الأول له ، فان لم تجب مقارنته له كان ممكناً مفتقراً الى مرجِّح آخر ، وهلمّ جــــرّاً ، فلابد أن ينتهي الأمر الى مرجــــح تامٍ مستلزمٍ لمفعوله .

فتبين أن العالم لو كان قديماً للزم أن يكون مبدعه مرجِّحا تاماً مستلزماً لمفعوله ، ســـواء عُبِّر عنه بالعلة التامّة ،

(١) ان : زدتها للايضاح .

أو المؤثر التام ، أو المرجّح التام ؛ وسواء قيل : انه يفعل بدون قدرة وارادة ، أو بقــدرة وارادة مستلزمة لمرادها ، أو غير ذلك من الأمور التي يجب معها أن يكون صادراً عن فاعل مستلزم لمفعوله ، واذا كان قدمــــه مستلزماً للمؤثر التام ، فوجود المؤثر التام في الأزل ممتنع ، وذلك لأن أثره ان كان خالياً عن الحوادث وأثر أثره / كذلك لزم ألاّ يكون في العالم شيء من الحوادث ، وهو خلاف الحسّ ، سواء قيل : ان ذلك الأثر هو العقول التى لاحركة فيها ، أو قيل : هو أجسام ساكنة .

ص ٢٠

فعلى التقديرين اذا كان الصادر عنه لاحادث فيه ، لزم أن يكون الصادر عن الصادر لا حادث فيه ، والاّ لزم صدور مافيه الحوادث عمّا لاحوادث فيه ، وهذا هو القسم الثانى ، وهو أن يكون أثره متضمناً للحوادث . وهذا أيضاًممتنع ، لأن تلك الحوادث هى أيضا من الصادر عنه ، واما أن يقال : هى لازمة لذلك المحل أو عارضــــة له حادثة بعد أن لم تــكن ، وكلاهما ممتنع . أما الثانى فلأن حدوثها بعد أن لم تكن هو أمر حادث ، فلا بد له من سبب حادث . والتقدير أن الفاعل لم يحدث عنه سبب حادث ، فامتنع ابتداء الحوادث بلا سبب حادث .

وان قيل : انه مستلزم للحوادث ، وهو قولهم ، كما في الفلك :

قيل : ما كان مستلزما للحوادث امتنع وجوده بدونها ، فالمبدِع له لابد أن يبدع الحوادث اللازمة له ، التى هىشرط

في وجوده ، والعلة التامة يمتنع أن يصدر عنها حادث ، فان العلة التامة الأزلية معلولها معهـا قديم ، والحادث لايكون قديماً .

وان قيل : صدر عنها حادث بعد حادث ، لم يكن في الأزل علة تامة لشيء ، بل هي علة تامة لـكل حدث حال حدوثه ، فتبين أن العلة التامة الأزلية لا يصـدر عنها لاحادث معين ولا نوع الحوادث .

وان قيل : هي علة تامة للنوع .

قيل : النوع لايوجد الا متعاقباً ، فيكون تمامها متعاقباً لا أزليا ، وذلك انما يكون بما يقوم بها شيئاً بعد شيء ، فأما أن يكون تمامها لمفعولها من غير فعلٍ يقوم بها فهو ممتنع ، وهو مستلزم لأن يكون المخلوق مؤثراً في الخالق بدون فعل يقوم بالخالق يؤثر به في المخلوق .

وأيضا فصدور الحوادث والمختلفات عن بسيط لايقوم به فعل ولا صفة ممتنع في بدائه العقول .

وأيضا ، فمقارنة المفعول لفاعله ممتنعة .

وأيضا ، فان الحادث متأخر ، والعلة التامة لايتأخر عنها معلولها ، واذا كان صدور الحـوادث اللازمة ــ التى هى شرط ــ ممتنعاً ، وصدور الملـزوم بدون اللازم ممتنع ، امتنع صدور العالم كله ــ لازمه وملزومه ــ وهو المطلوب .

ونكتة الدليل أن قدم العالم لايكون الا مع كون المبدِع موجِباً بذاته ، وصدور الحوادث عن الموجِب بذاته ممتنع ، فصدور العالم عن الموجِب بذاته ممتنع ، فقدم العالم ممتنع ،

فالقول بالعلة التامة يقتضى بطلان القول بقدم العالم المستلزم للحوادث ، وانما كان القول بذلك ممكناً لو كان المعلول غير مستلزمٍ للحوادث وغير قابل للحوادث ، وان كان ذلك ممتنعاً من وجه آخر كامتناع مقارنة المفعول لفاعله .

يوضح هذا أنه : اذا قال القائل : قد يكون علة تامة للأفلاك ، وليس علة تامة لحركات الأفلاك ، بل يصدر عنه شيءٌ بعد شيء .

ظ ٢٠ قيل : صدورها شيئاً بعد شيء/عن علة تامة ممتنع (١) ، فلابد أن يكون قد قامت به أحوال أوجبت حدوث تلك الحركات ، فلا يكون علة تامة لشيءٍ من الحركات ، واذا لم يكن (٢) علة تامة لشيء من الحركات لم يكن (٢) علة تامة لما يستلزم الحركات ، لأنه اذا كان علة لها بدون الحركات لزم أن تكون مقارنة (٣) له خالية عن الحركات ، والتقدير أنها مستلزمة للحركات ، فيلزم اجتماع النقيضين .

وان قيل : انه يستلزم حركة واحدة منها .

قيل : الحركات الدائمة الأزلية لايتميز فيها شيء دون شيء ، بل لم تزل ولا تزال أفرادها متعاقبة ، فيمتنع أن يكون علة تامة لواحد منها دون الآخر في الأزل ، مع أنه ليس فيها شيء أزلى بعينه ، ويمتنع أن يكون علة تامة لجميعها في

---

(١) في الاصل : ممتنعة .
(٢) في الاصل : لم تكن .
(٣) في الاصل : مقارنا .

الأزل لامتناع وجودها في الأزل(١) ، فامتنع أن يكون علة تامة لشيء من الحركات الأزلية ، فالحركة التى توجد شيئاً بعد شيء يمتنع أن تكون صادرة عن علة تامة أزلية كيفما قُدِّر الأمر ، فاذا كان القديم مستلزما للحركة : اما لحركة فيه كالفلك ، واما لحركة لازمة له معلولة ، كما يقولونه في العقل ، امتنع أن تكون العلةُ الموجبةُ موجبةً له دون الحركة اللازمة ، وامتنع أن يكون موجباً للحركة اللازمة ، فامتنع أن يكون موجباً له على التقديرين ، فامتنع قدم العالم أوشيء من العالم ، وهو المطلوب .

وهذا برهان شريف على حدوث ماسوى الله مطلقا ، وهو مبنى على المقدمات الصحيحة التى تسلّمها الفلاسفة وغيرهم ؛ فان الموجب بالذات لابد أن يقارنه موجبه بالاتفاق .

وأما الفاعل بالاختيار فهل يجب مقارنة مراده لارادته ، أو يمتنع ذلك فيها ، أو يجوز الأمران ، على ثلاثة أقوال للناس .

وعلى كل تقدير فانه يجب حدوث كل ماسوى الله أيضا ، فانه ان قيل بوجوب مقارنة مراده له امتنع أن تكون ارادته لشيء معين أزلية ، فانه يكون مستلزماً له في الأزل ، ويكون القول فيه كالقول في الموجب بالذات ، وقد تبين امتناع / الموجب بالذات في الأزل فيمتنع أن يكون شيء من مراده أزلياً . ص ٢١

فان قيل بوجوب تأخر مفعوله لزم حدوث مراده ؛ وان

---

(٤) عبارة « لامتناع وجودها في الازل » في الهامش بخط ابن تيمية .

قيل بجواز الأمرين ، فحـدوث المراد بعد أن لم يكن يقتضى سبباً حادثاً ، والقول فيه كالقـول في الأول ، فامتنع حدوث شيء عنه الا بسبب حادث . وحدوث الحادث عن ارادة أزلية مستلزمة لمرادها ممتنع ، وقدم العـالم بدون ارادة أزلية مستلزمة لمرادها ممتنع ، فثبت حدوثه .

وحاصل الأمر أن مقارنة المـراد للارادة : ان قيل انها واجبة 'ألحقت بالقسم الأول ، وان قيل بأنها ممتنعة اقتضت حدوث العالم .

وأما القول بأنه يمكن مقارنة مفعوله له ، ويمكن تأخره عنه في الواجب الوجود ، فهذا لم يقله طائفة معروفة ، لأن المعتزلة الذين يقولون ان الممكن لايقف على المرجِّح التام المستلزم لمقتضاه ، بل يكفى فيه القادر الذى له أن يرجِّح وألاّ يرجِّح ، يقولون : انه يجب تأخير مفعول القادر عن الأزل .

وأما من يقول : ان الممكن يقف عـلى المرجح المستلزم لمقتضاه ، كما هو قول أكثر الناس من أهل الكلام والفلاسفة وغيرهم ، فهؤلاء يمتنع عنـدهم أن يكون الفاعل يمكن أن يوجد فعله وأن لايوجد ، ويكون فاعلاً مع امكان الطرفين، بل ان تمت أسباب الفعل وجب المفعول ، وان لم تتم أسبابه امتنع المفعول ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، والممكن باعتبار غيره اما واجب بغيره أو ممتنع لغيره ، فان حصل المقتضى التام كان واجباً ، وان لم يحصل كان ممتنعا .

فتبين أنه ليس في العقلاء المعروفين من يقول : ان المفعول القديم يصدر عن فاعلٍ يجوز أن يتأخر عنه مفعوله ، بل

هم متفقون على ماقام عليه الدليل من أنه لو كان قديماً لكان فاعله مستلزماً لمفعوله ، لـكن العـــالم مستلزم للحوادث وصدور الحوادث ، والمستلزم للحوادث عن الفاعل المستلزم لمفعوله محال .

واذا قدّر أنه أوجب العـــالم ثم أحدث فيه الحوادث ، كان ذلك أيضا ممتنعاً ، لأنه يقتضى حدوث الحوادث بلاسبب حادث ، وذلك / ممتنع كما تقـــدم ، وان شئت قلت : ان كان حدوث الحوادث بلا سبب حـادث جائزاً أمكن حدوث العالم وبطل القول بوجوب قدمـه ، وان كان ممتنعاً بطل القول بقدمه لامتناع حدوث الحوادث عن الموجِب الأزلى ، فبطل قول الفلاسفة بوجوب قدمه على التقديرين ، وبطلت حجتهم على قدمه . ٢١ هـ

وهذا كما تقول : ان كان تسلسل الحوادث ممتنعاً لزم حدوثه ، وان كان ممكناً أمكن حدوث كل شيء منه بحادثٍ قبلَه ، فبطلت الحجة الدالة على قدم شيء منه ، وبطل القول بوجوب ذلك على التقديرين .

وهذه الطريق فيها تقرير حدوث كل شيء من العالم من غير احتياج الى جعل الرب قادراً بعـد أن لم يكن أو فاعلاً بعد أن لم يكن ، وهي موافقة لمذهب السلف والأئمة ، ليس فيها ابطال أفعال الله القائمـــة به ، ولا ابطال صفاته ، ولا تعطيله عن الأفعال وصفات الـكمال ، ولا اثبات حادث بلا سبب حادث ، ولا ترجيح الممكن بلا مرجّح ، فهي جامعة للأدلة العقلية السليمة عن المعـــارض والنصوص السمعية المزكّية لما دل عليه العقل ، ومبيّنة أن الرب لم يزل ولايزال

موصوفاً بصفات الكمال ، كما وصفه أئمة السنة من أنه لم يزل متكلماً اذا شاء ، لم يزل حيًّا فاعلا أفعالاً تقوم به ، لم يزل قادراً وكل ماسواه مخلوق له حادث عنه ، وأن حدوث الأشياء عنه شيئاً بعد شيء ، فليس فيها شيء كان معه ولا قارنه بوجه من الوجوه ، والله أعلم .

فهذا مما يدل على حدوث كل واحدٍ واحدٍ من العالم ، وليس هذا موضع بسطه ، وانما تكلمنا هنا في فساد حجتهم التى هى عمدتهم : ذكرنا أن قولهم يستلزم حدوث الحوادث بلا فاعل وتسلسل العلل ، وذلك ممتنع بصريح العقل وبموافقة المنازعين .

البرهان الثالث

وماذكرناه من البراهين يتبين بالبرهان الثالث ــ وان كان فيما تقدم تنبيه عليه ــ وهو أن يُقال : العلة التامة لابد / أن تكون موجودة عند وجود المعلول لا قبله ، وهم يسلّمون ذلك ، فيلزم أن يكون لكل حادث علة تامة موجودة عند وجوده ، فلو كان الحادث الأول الذى حدث قبله هو تمام العلة لكان جزء العلة موجوداً قبل المعلول ، فلا تكون علته التامة موجودة عند حدوثه ، بل يلزم من ذلك حدوث الحوادث بشرط متقدم على وجودها ، واذا جاز وجود الموجودات بفاعل متقدم على وجودها وشرط حادث قبل وجودها لم يجب أن يكون لها علة تامة ، فلا يكون لشيء من الحوادث علة تامة بحيث تكون جميع أجزائها حاصلة عند وجوده ، فاذا لم يكن الا علة تامة أزلية ــ وليس لشيء من الحوادث علة تامة ــ بطل أن يكون لها محدث ، وذلك ممتنع .

ص ٢٢

فإن قيل : لم لا يجوّ ز تمام العـلة للحادث الثانى عدم الأول ، وهذا العدم مقارن للحادث الثانى .

قيل : لأن العدم اذا لم يستلزم أمراً وجودياً لم يكن جزءاً من علة الموجود ، فان العـــدم لاتأثير له أصلا في وجود ، بخلاف الماشى في الأرض ، فانه كلما قطع مسافة تجدد له قدرة وارادة لقطع المسافة الثانيـــة ، والأول اذا قيل انه يفعل شيئاً بعد شيء بذاته يقتضى كمال فاعليته لـكل مفعول عند وجوده ، وذاته فعلها للأول أمر وجودى ، ووجود الثانى مع الأول الذى يضاده ممتنع ، وعدم الممتنع يقتضى كمال القدرة المقارنة للفعل ، بخلاف ما اذا قيل ان حال الذات مع الحادث الأول والثاني واحد ولم يتجدد منها ولا من غيرها ما يقتضى كمال فاعليتها للثاني عند وجوده .

البرهان الرابع

وتبين هذا بالبرهان الرابع وهـو أن الحـادث الثـاني إذا كان مشروطاً بالحادث الأول الذي هـو مـوجود قبلـه ، والـواجب الوجود أيضاً موجود قبله ، وهو علة تامة أزلية كان هذا متناقضاً . فإنه على الأول يلزم أن يكون كل ما بـه تصيـر الحـوادث مـوجودة موجوداً قبلها ، ولا يكون شيء من المحدث لها حادثاً معها ، وهـذا يمنع أن يـــكون لشيء مــن الحـــوادث علــــة ، إذ العلة يجب مقارنتها للمعلول ، فضلا عن ان يكون لها علة أزلية ، فتبين أن اثبات العلة التامة يناقض (١) هـذا القـول المتضمن حدوث الحوادث بشروط متقدمة عليها ، وهوأيضا يناقض (١) القول بحدوث تمام العلل مع حدوث المعلومات ،

(١) في الاصل : تتناقض .

اذ لو كان حادثاً معها لزم أن يكون تمام علة كل حادثٍ حادثاً معه ، فلا يكون للحوادث علة تامّة أزلية ، مع أن حدوث تمام العلل ممتنع على هذا التقدير ، فانه يستلزم وجود حوادث متسلسلة في آنٍ واحد من غير محدِث اذ لم يكن هناك الاّ علة تامة أزلية ؛ وهذا أيضاً مما يوافقون على امتناعه ، وهو يستلزم حدوث الحوادث بلا فاعل .

فتبين/أن القول بالعلة التامة الأزلية باطل ، سواء قيل : ان شرط حدوث الحادث موجود قبله أو موجود معه ، وحدوث الشروط على التقديرين عن العلة التامة ممتنع ، فتبين امتناع حدوث كل واحدٍ من الحوادث وشروطها عن العلة التامة الأزلية على كل تقدير ، والقول بالقدم يستلزم العلة التامة الأزلية ، وما استلزم الباطل فهو باطل .

وكلٌ من العالم مقارن لشيءٍ من الحوادث ، فاذا ظهر امتناع حدوث الحوادث عن العلة التامة الأزلية تبين امتناع قدم شيء من العالم ، لأنه لايوجد الا مع حادث ، ووجود ذلك عن العلة التامة الأزلية محال ، لاسيَّما وهم يقولون : كلٌ من الحوادث تمام علة حادثٍ قبله ، فليس لشيءٍ منها علة تامة مقارنة له ، وانما الذى يقارنه جزء العلة ، وهو السبب الدائم الذى يتوقف فيضه على حدوث هذا الحادث . فلا يحدث الثانى حتى ينقضي الأول ، وذلك السبب ليس هو علة تامة لشيء من الحوادث : لا احداثه للثاني مقارناً لوجود الأول ، وليس عند حدوث شيءٍ من الحوادث علة تامة أصلا ، فتبين أنهم يقولون في الحقيقة ان الحوادث لا تحدث عن علة تامة ، فضلاً عن أن تكون أزلية .

وهذه الوجوه من تدبرها وفهمها علم فساد مذهب القوم بالضرورة ، وأن صانع العالم يمتنع أن يكون علة تامة أزلية موجباً بذاته ، بل يجب أن يكون فاعلاً للأشياء شيئاً بعد شيء ، وهذا لايكون الا اذا فعل بمشيئته وقدرته ، وهو المطلوب .

نقد كلام ارسطو في كتاب مابعد الطبيعة

واعلم أن هذا كلام المتأخرين منهم كابن سينا وأمثاله ، وهو خير من كلام متقدميهم كأرسطوطاليس ، فان أرسطوطاليس في كتاب « ما بعد الطبيعة » (١) الذى هو غاية حكمتهم وعلمهم ، انما اعتمد في اثبات العلة الأولى على الحركة الشوقية ، فانه لما قرّر أن حركة الفلك شوقية ارادية ، وأن المتحرك بالشوق والارادة لابد أن يكون له مراد وهو / محبوبه ومطلوبه ، وجب أن يكون هناك علة غائية هى المحبوب المعشوق المراد ، وقالوا : ان الفلك يتحرك للتشبه بها كتحريك المؤتم بامامه . وقد يقولون : ان الفلك يتشبه بالمبدأ الأول ، وقد يقولون : يتشبه بالعقل ، والعقل يتشبه بالأزل (٢) .

ص ٢٣

---

(١) كتاب « ما بعد الطبيعة » هو جملة مقالات عدتها أربع عشرة مقالة مرتبة حسب حروف الهجاء اليونانية ، ويسمى احيانا بكتاب « الحروف » او كتاب « الالهيات » . وقد اهتم به الفلاسفة العرب والمسلمون اهتماما كبيرا – وخاصة مقالة « اللام » وهى المقالة الثانية عشرة منه – فشرحوه واختصروه وعلقوا عليه ، كما فعل ابن رشد .

(٢) في كتاب « تفسير ما بعد لطبيعة » لابن رشد ١٥٩٢/٧ (تحقيق موريس بويج ، بيروت ، ١٩٤٨) : « قال ارسطاطاليس : ويحرك كما يحرك المشتهى والمعقول ، اذ لايتحرك ... والمتشوق هو الحسن الذي يميز والمراد الاول الذي هو حسن ... الخ » . وانظر الى ص ١٦٠٧ . وانظر أيضا : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٣٩ وما بعدها (تحقيق د . عثمان أمين ، ط . الحلبى ، القاهرة ١٩٥٨) .

وهذا التقدير انما يثبت وجود علة غائية ، لايثبت وجود علة فاعلية . فيقال : هب أن الحركة ارادية ، وأن الحركة الارادية لابد لها من محبوب مـــراد ، فما السبب المحدث الفاعل لتلك الحركة الارادية الشوقية ؟

فان كان الفلك واجب الوجـــود بذاته ، لم يكن هذا قولهم ، وكان باطلا من وجهين :

أحدهما : أن واجب الوجـــود بذاته لايكون مفتقراً الى غيره ، لا الى علة فاعلية ولا غائيـــة ، فاذا جعلت له علة غائية يحتاج اليها في ارادته وحركته ، لم يكن مستغنياً بنفسه عنها ، فلا يكون واجبا بذاته .

الثاني : أنه اذا جاز أن يكون الفلك واجبا بذاته ، أمكن أن يكون هو العلة الغائية لحركته ، كما أنه هو العلة الفاعلة لحركته وقد بسط الكلام على فســـاد قولهم في غير هذا الموضع (١) .

نقد طريقة ابن سينا واتباعه

وأما ابن سينا وأتباعه فانهم عدلوا عن هذه الطريق ، وسلكوا طريقة مركّبة من طريق المتكلمين وطريق هؤلاء الفلاسفة . فقالوا : الموجود اما أن يكون واجباً واما أن يكون ممكناً ، والممكن لابد له من واجب ـ كما يقول المتكلمون : الموجود اما محدث واما قديم ، والمحدث لابد له من قديم ،

(١) ذكر ابن عبد الهادى في كتابه « العقود الدرية من منـــاقب شيخ الاسلام أحمد بن تيميه » عند كلامه عن مؤلفات ابن تيميـــة (ص ٣٦) : « وله فى الرد على الفلاسفه مجلدات وقواعد ، املاهـا مفردة غير ما تضمنته كتبه منها : ابطال قولهم باثبات الجواهر العقلية ، ومنها ابطال قولهم بقدم العالم وابطال ما احتجوا به ، ومنها ابطال قولهم فى أن الواحد لايصدر عنه الا واحد » .

فلابد من موجود واجب قـــديم ـ ثم انه أثبت أن الأفلاك ممكنة بناءً على أنها أجسام ، والجســم مركّب ، والمركّب مفتقر الى جزئه ، فلا يكون واجبـــــاً بنفسه ، كما يقول المعتزلة : الأجسام محدثة ، لأن الاجسام مركّبة ، والمركب لابد له من مركّب ، فلا يكون قديماً ؛ وجعلوا هذا عمدة في نفى صفات الله تعالى .

وهؤلاء أخذوا لفظ « المركب » بالاشتراك ، فان المركب اذا أُريد به ماركّبه غيره ، أو ماكانت أجزاؤه متفرقة (١) فاجتمع أو مايقبل التفريق امتنع أن يكون واجباً بنفســه وقديما ، وأما اذا 'أريد به الموصوف بصفات الكمال اللازمة كالعلم والقدرة ونحوهما ، لم يلزم من ذلك أن يكون محدثاً /ولا ممكنا يقبل العدم ، كما قد بسط في غير هذا الموضع . ظ ٢٣

ولفظ « الافتقار » و « الجزء » و « الغير » ألفاظ مجملة ، فيراد بالغير ما يباين غيره ، وعلى هذا فالصفة اللازمة لايقال انها غير الموصوف ؛ ويراد بالغير ماليس هو الآخر ، وعلى هذا فالصفة غير الموصوف .

وواجب الوجود بنفسه يمتنع أن يفتقرالى أمرمباين له ، ولكن لايمتنع أن يكون مستلزماً لصفات الكمال التى يمتنع أن تفارقه ، وتسمية الصفة اللازمة جزءًا تلبيس ، وتسمية استلزام الموصوف لصفته واستلزام الصفة للموصوف افتقارا تلبيس أيضا ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

وهؤلاء القوم من أسباب ظهور كلامهم وضلال كثير من الناس به أنهم يحتجون عـــلى طوائف أهـــل القبلة بما

(١) فى الاصل : مفتقره ، وهو تحريف .

يشاركونهم (١) فيه من المقـــدمات الضعيفة المبتدعة ، فلا يزالون يُلزمون صاحب ذلك القـــول بلوازم قوله ، حتى يخرجوه من الاسلام كما تخـــرج الشعرة من العجين ، فان الحسنة تدعو الى الحسنة ، والسيئة تدعو الى السيئة كما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه : «عليكم بالصدق ، فان الصدق يهدى الى البر ، والبر يهدى الى الجنة ، ولايزال الرجل يصدق ويتحرّى الصدق حتى يكتب عند الله صدّيقاً ؛ واياكم والكذب ، فان الكذب يهدى الى الفجور ، وان الفجور يهدى الى النار ، ولا يزال الرجل يكذب ويتحـرّى الـكذب حتى يكتب عند الله كذّابا » (٢) . وقال بعض السلف : ان من ثواب الحسنةِ الحسنةَ بعدها ، وان من عقوبة السيئةِ السيئةَ بعدها .

مقالة الباطنية والمتفلسفة في نفي الصفات

والانسان قد يعتقد صحة قضيةٍ من القضايا وهي فاسدة ، فيحتاج أن يعتقد لوازمها ، فتكثر اعتقاداته الفاسدة . ومن هذا الباب دخلت القرامطة الباطنية والمتفلسفة ونحوهم على طوائف المسلمين ، فان هؤلاء قالوا للمعتـــزلة : ألستم قد وافقتمونا على نفي الصفات حذراً من التشبيه والتجسيم ؟ فقالوا : نعم . فقالوا : وهذا المحذور يلزمكم/في اثبات أسماء

ص ٢٤

---

(١) في الاصل : يشاركوهم .

(٢) الحديث بهـــذا اللفظ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في : مسلم ٨/٢٩ (كتاب البر والصلة والاداب ، باب قبح الكذب وحسن الصدق وفضله) الا ان فيه : وما يزال ، وهـــو بالفاظ مقاربه في : البخاري ٨/٢٥ (كتاب الادب ، باب قول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) .

الله تعالى له ، فاذا قلتم : هو حيّ عليم قدير ، كان في هذا تشبيه له بغيره ممَّن هو حيّ عليم قدير .

وكان في هذا من التجسيم كما في اثبات الحياة والعلم والقدرة له لأنه لايعرف مسمًّى بهذه الأسماء الا جسم ، كما لا يعرف موصوفاً بهذه الصفات الا جسم . فأخذوا ينفون أسماء الله الحسنى ، ويقولون : ليس بموجودٍ ولا حيّ ولا عليم ولا قديرٍ .

ثم اقتصر بعضهم على نفي الاثبات . فقال لهم الصنف الآخر : اذا قلتم ليس بموجود ولا بحي ولا عليم ولا قدير فقد شبهتموه بالمعدوم ، كما أن في الاثبات تشبيهاً بالموجود ، فيجب أن يقال : ليس بموجودٍ ولا معدومٍ ، ولا حيٍ ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل .

وهؤلاء يقولون في أنفسهم انهم من أذكى الناس وأفضلهم، وهم من أجهل الناس وأضلهم وأكفرهم .

الرد عليهم من وجوه
الوجه الاول

فانه يقال لهم : أولاً : سلبتم النقيضين ، والنقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان ، فكما يمتنع اجتماع النقيضين يمتنع ارتفاع النقيضين ، وكما يمتنع أن يُقال في شيءٍ واحد انه موجود معدوم يمتنع أن يُقال : ليس بموجود ولا معدوم، وأما اثبات سلب الحياة والموت والعلم والجهل والكلام والخرَسِ ، فقد يقولون : ان هذين متقابلان تقابل العدم والمَلَكَة ، لا تقابل السلب والايجاب ، ويفرّقون بين هذا وبين هذا بأن سلب الشيء عمَّا من شأنه أن يكون قابلاً له هو العدم وتقابله المَلَكَة ، كسلب العلم والسمع والبصر عن الحيوان ، بخلاف سلب ذلك عن الجماد . قالوا : فالحيوان

يُقال له : أعمى أصم أبكم اذا عـــدم عنه ما من شأنه أن يقبله ، بخلاف الجماد فانه لايقال له : أعمى أصم أبكم لأنه لايقبل ذلك .

وحينئذ فلا يلزم من سلب الحياة والعلم والقدرة والكلام عن واجب الوجود أن يكون موصوفاً بما يقابل ذلك من الموت والجهل والعجز والخرس الا أن يكون قابــلاً لذلك ، وهذا ممنوع أو غير معلوم .

وهذه الشبهة قد أضلت خلقــا من أذكياء المتأخرين حتى الآمدى وأمثاله ، وهى باطلة من أوجه :

ظ ٢٤ أحدها أن يقال : / اما أن يكون قابلاً للاتصاف بصفات الـكمال من الحياة والعـلم والقدرة ونحو ذلك ، واما ألاّ يكون قابلاً لذلك ، فان لم يكن قابلاً لذلك كان ذلك أعظم في النقص من كونه قابلا لذلك غـير متصف به ، فان الجماد أنقص من الحيوان الأعمى ، واذا كان اتصافه بكونه أعمى أصم أبكم ممتنعاً ، مع كون المتصف بذلك أكمل ممّن لايقبل الاتصاف بهذا وبضده ، عُلم أن كونه غير قابلٍ للاتصاف بذلك أعظم في نقصـــه ، واذا كان ذلك ممتنعاً فهذا أعظم امتناعا ، فامتنع أن يُقال : انه غير قابل للاتصاف بصفات الكمال ، واذا كان قابلاً للاتصاف بذلك تقابلا تقابل العدم والملكة باصطلاحهم ؛ فان لم يتصف بالحياة والعلم والقدرة لزم اتصافه بالموت والعجز والجهل ، وهذا ممتنع بالضرورة ، فنقيضه حق .

الوجه الثانى الوجه الثانى : أن يُقال: كل كمالٍ ثبت للمخلوق فالخالق أحق به ، وكلُّ نقص تنزّه عنه مخلوق فالخالق أحق بتنزيهه

عنه ، لأن الموجود الواجب القديم أكمل من الموجود الممكن والمحدث ، ولأن كل كمال في المفعول المخلوق هو من الفاعل الخالق ، وهم يقولون : كمال المعلول من كمال العلة ، فيمتنع وجود كمال في المخلوق الا من الخالق فالخالق أحق بذلك الكمال .

ومن المعلوم بضرورة العقل أن المعدوم لايبدع موجوداً ، والناقص لايبدع ماهوأكمل منه ، فان النقص أمورعدميّة ، ولهذا لايوصف الربّ من الأمور السلبية الا بما يتضمن أموراً وجودية، والا فالعدم المحض لا كمال فيه ، كما قال تعالى : (اللهُ لا الَـهَ الاَّ هوَ الْحَيُّ الْقَيُّوم لاَ تَأخُذُهُ سِنَةٌ ولاَ نَوْمٌ) [سورة البقرة : ٢٥٥] ، فنزّه نفسه عن السِّنة والنوم ، لأن ذلك يتضمن كمال الحياة والقيّوميّة ، وكذلك قوله:(وَمَامَسَّنَا منلّغُوبٍ) [سورة ق:٣٨] يتضمن كمال القدرة ، وقوله : (لا يَعْزُبُ عَنْهُ مثْقَالُ ذرَّة فِي السَّمَاوات وَلاَ فِي الأَرْضِ)[سورة سبأ : ٣] ، يتضمن كمال العلم ، وكذلك قوله : (لاَتُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ) [سورة الأنعام . ١٠٣] ، فمعناه على قول الجمهور : لاتحيط به ، ليس معناه لاتراه ، فان نفى الرؤية يشاركه / فيه المعدوم ، فليس هو صفة مدحٍ ، بخلاف كونه لا يُحاط به ولا يُدرك ، فانهذا يقتضى أنه منعظمته لاتدركه الأبصار، وذلك يقتضى كمالاً عظيماً تعجز معه الأبصار عن الاحاطة ، فالآية دالةٌ على اثبات رؤيته ونفى الاحاطة به ، نقيض ما تظنه الجهميّة من أنها دالة على نفى رؤيته .

ص ٢٥

الوجه الثالث : أن يُقال : الكمال الذى لانقص فيه بوجهٍ

الوجه الثالث

من الوجوه الممكن للموجود : اما أن يكون ممكناً للواجب ، واما أن يكون ممتنعاً عليه ، فان كان ممتنعاً عليه لزم أن يكون الموجود غير قابل للكمال ، فان الموجود اما واجب واما ممكن ، والواجب اذا لم يقبل الكمال ، فالممكن أولى . ونحن قد ذكرنا الكمال الممكن للموجود الذي لانقص فيه ، فيمتنع أن يكون الكمال الممكن للموجود غير ممكن للموجود ، واذا كان ذلك ممكناً له فاما أن يكون لازماً أو يكون جائزاً ، فان كان لازما له ثبت أن الـكمال الممكن للموجود لازم للقديم تعالى واجب له وهو المطلوب ؛ وان كان جائزاً كان مفتقراً في حصوله الى غيره ، وحينئذ فذلك الغير أكمل منه ، لأن معطي الكمال أكمل من الآخذ له ، وذلك المعطي ان كان مخلوقا له لزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق .

وأيضاً فشرط اعطائه الكمال اتصافه بصفات الكمال ، والكمال انما يستفيده من الكامل ، فيمتنع أن يكون معطياً له ، لئلا يلزم الدور في الفاعلين والعلل الفاعلة ، فانه ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء .

وان كان الغير ليس مخلوقاً له ، كان واجب الوجود بنفسه .

وحينئذ فان كان متصفاً بصـفات الـكمال بنفسه فهو الرَّبُّ الخالق ، والأول مفعول له ، ليس له من نفسه صفات الكمال ، فهو عبدٌ لا ربٌّ .

وان لم يكن متصفاً بصفات الـكمال بنفسـه ، بل هذا يستفيد الكمال من هذا ، وهذا يستفيده من هذا ، كان هذا دوراً ممتنعا .

استطراد في اثبات توحيد الربوبية

وهذا من أعظم ما يُحتجُّ به على توحيد الربوبيَّة ، وأنه

يمتنع أن يكون للعالم صانعان ، فإن الصانعين اما أن يكون كلٌ منهما فاعلاً لجميع العالم ، وهذا ممتنع بالضرورة ، فانه اذا كان هذا فاعلاً للجميع لم يكن الآخر فاعلا لشيء منه ، فضلا عن أن يكون فاعلاً لجميعه ، فلو كان هذا فاعلا لجميعه وهذا فاعلاً لجميعه ، كان كلٌ(١) منهمافاعلاً غير فاعل وان كانا متشاركين ، فان كان كلٌ منهما قادراً / حين الانفراد ٢٥ ظ لزم امتياز مفعول كلٍ منهما عن الآخر ، فذهب كل اله بما خلق ، (٢ ولهذا كل مشاركَيْن فلابد ان يكون فعل كلمنهما مميَّزاً عن الآخر .

وأيضا ٢) ، فاذا كان كلٌ منهما قادراً ، لزم أن يقدر أحدهما على فعل العالم حين قدرة الآخر عليه ، فيلزم كون كل منهما قادراً على فعله كله حال قدرة الآخر على فعله كله ، وهذا ممتنع كما تقدم ، فامتنع أن يكون أحدهما قادراً على فعله حالقدرة الآخر على فعله ، كماهو المعروف في القادرَيْن على تحريك شيءً ، ولا يقدر أحدهما على تحريكه الاَّ حال مالا يكون الآخر محركاً له . فاذن لايكون أحدهما قادراً الا عند تمكين الآخرله ، فلا يكون أحدهما قادراً الاباقدار الآخر له ، فلا يكون قادراً حال الانفراد .

وأيضا ، فاذا كان كلٌ منهما قادراً حال الانفراد ، أمكن أن يفعل ضد مفعول الآخر ، وأن يريد خلاف مراده ، مثل أن يريد هذا تحريك جسمٍ والآخر تسكينه ، فيمتنع وجود المرادين جميعاً لامتناع اجتماع الضدين ، فيلزم تمانعهما ،

---

(١) في الاصل : كلا .

(٢ ـ ٢) : هذه العبارات بخط ابن تيمية في الهامش .

فلا يكون واحد (١) منهما قادراً ، فثبت أنه يمتنع كون كل منهما قادراً حين الانفراد ، وان لم يكن واحـــد (١) منهما قادراً الا عند الاجتماع كان كل منهما مؤثراً في جعل الآخر قادراً ، فلا يكون هذا قادراً الا باقدار الآخر له ، ولا هذا قادراً الا باقدار الآخر له ، فيلزم كون كل منهما مؤثراً في الآخر ، وهذا هو الدَوْر في الفاعِلين والعلل ، وهو ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه كثيرة ، فان كون الشيء فاعلا لنفسه ممتنع ، فكيف يكون فاعلا لفاعله ؟

ولأن الفاعل متقدم بذاته على المفعول ، فيلزم تقدم هذا بذاته على هذا ، وهذا بذاته على هذا ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه بدرجتين .

والدَوْر كما هو ممتنـــع في المؤثِّر فهو ممتنع في تمام كونه مؤثراً ، كما أن التسلسل لما امتنع في المؤثر امتنع في تمام كونه مؤثراً .

وهذا بخـلاف الدور المعى في الآثار فانه جائز باتفاق العقلاء ، وأما التسلسل في الآثار ففيه نزاع مشهور ، وهذه الأمور كلها مبسوطة في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الكمال الذى لانقص فيه الممكن للموجود هو واجب" لواجب الوجود/لازم له ، لايجوزأن يكون ممتنعاً عليه مع كونه ممكناً للموجود ، فلايجوزأن يكون ممكن الوجود والعدم ، لأنه حينئذ يفتقر في اتصافه به الى غيره ، لأنه اما أن يكون كل منهما معطياً للآخر الكمال ، واما أن يكون هذا الثاني هو المعطي ، فان كان هذا فذلك الغير المتصف بصفات

ص ٣٦

(١) في الاصل : واحدا .

الكمال هو حينئذ الرب الكامل المعطى لغيره الكمال ، وان كان الأول لزم كون كل منهما معطياً للآخر صفات الكمال ، وهو يقتضى كون كل منهما مؤثراً في الآخر ، مثل أن يكون كل منهما فاعلاً للآخر عالماً قادراً حياً ، وذلك دور ممتنع كما تبين ؛ فثبت أن اتصافه بصفات الكمال أمر لازم له يمتنع زواله عنه ، وهو المطلوب .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال لهؤلاء : قولكم : ان هذين يتقابلان تقابل العدم والمَلَكَة اصطلاح اصطلحتموه ، والا فكل مالا حياة فيه يسمى مَوَاتاً وَمَيِّتاً . قال الله تعالى : (وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لاَيَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ . أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ) [سورة النحل : ٢٠ ، ٢١] ، فسمَّى الأصنام الجامدات أمواتاً ، وتسمَّى الأرضُ مَوَاتا ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم : من أحيا أرضاً ميتة فهى له (١) .

---

(١) الحديث عن سعيد بن زيد وعن يحيى بن عروة عن أبيه فى سنن أبى داود ٤/٢٤٠ (كتاب الخراج والامارة والفيء ، باب فى احياء الموات) ، وهو عن جابر بن عبد الله فى سنن الترمذى (كتاب الاحكام ، باب ما ذكر فى احياء الارض الموات) ٤/٦٣٢ (من تحفة الاحوذى بشرح جامع الترمذى للمباركفورى تحقيق عثمان نشر السلفية المدينة المنورة ١٣٨٥/١٩٦٥) وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، وهو فيه أيضا عن سعد بن زيد عن غيره ٠ وعن هشام بن عروة عن أبيه فى الموطأ ٢/٧٤٣ (كتاب الاقضية ، باب القضاء فى عمارة الموات) ، وعن جابر فى المسند ٣/٣٨١ ، وذكر البخارى ٣/١٠٦ (كتاب ما جاء فى الحرث والمزارعة ، باب من أحيا أرضا مواتا) : « وقال عمر : من أحيا أرضا ميته فهى له ، ويروى عن عمرو بن عوف عن النبى صلى الله عليه وسلم ٠٠ ويروى فيه عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم » ٠

الوجه الخامس

الوجه الخامس : أن يُقال : كل عين من الأعيان تقبل الحياة ، فان الله قادر على خلق الحياة وتوابعها في كل شيء .

الوجه السادس

الوجه السادس : أن يُقال : هب أنكم لاتسمونه ميتاً ولا جاهلاً ولا عاجزاً ، لكن يجب أن يُقال : ليس بحيٍ ولا عالمٍ ولا قادر ، ونفس سلب هذه الصفات فيه من النقص ما في قولنا : ميت وجاهل وعاجز وزيادة ، ولهذا كان نقص الجماد أعظم من نقص الأعمى . فكل محذور في عدم المَلَكَة هو ثابت في السلب العام وزيادة .

الوجه السابع

الوجه السابع : أن يُقال لهؤلاء النفاة : أنتم نفيتم هذه الأسماء فراراً من التشبيه ، فان اقتصرتم على نفي الاثبات شبهتموه بالمعدوم ، وان نفيتم الاثبات والنفي جميعاً فقلتم: ليس بموجود ولا معدوم شبهتموه بالممتنع ، فأنتم فررتم من تشبيهه بالحي الكامل ، فشبهتموه بالحي الناقص ، ثم شبهتموه بالمعدوم ثم شبهتموه بالممتنع ، فكنتم شراً من المستجير من الرمضاء بالنار .

ق ٢٦

وهذا لازم لكل من نفى / شيئاً مما وصف الله به نفسه ، لايفر من محذور الا وقع فيما هو مثله أو شر منه مع تكذيبه بخبر الله وسلبه صفات الكمال الثابتة لله .

مقالة اللاأدرية السوفسطائية

ومن هؤلاء طائفة ثالثة تقول : نحن لانقول ليس بموجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت ، فلا ننفي النقيضين ، بل نسكت عن هذا وهذا ، فنمتنع عن كلٍ من المتناقضين ، لانحكم لا بهذا ولا بهذا ، فلا نقول : ليس بموجود ولا معدوم ، ولكن لانقول : هو موجود ولا نقول هو معدوم .

ومن الناس من يحكي نحو هذا عن الحلاّج (١) ، وحقيقة هذا القول هو الجهـــل البسيط والـكفر البسيط ، الذى مضمونه الاعراض عن الاقرار بالله ومعرفته وحبّه وذكره وعبادته ودعائه .

وهؤلاء من جنس السوفسطائية المتجاهلة اللّاأدريّة (٢)

---

(١) هو أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج ، كان جده مجوسيا من اهل بيضاء فارس ، وقد نشأ بواسط وقيل بتستر ، وقدم بغداد وخالط الصوفية، وظهر امره سنة٢٩٩، وكان يظهر مذهب الشيعة لخلفاء العباسيين ومذهب الصوفية للعامة ، ويقول بمذهب الحلول اي حلول الله سبحانه فيه، امر الخليفة العباسي المقتدر بسجنه ثم بصلبه وقتله ، وذلك سنة ٣٠٩ . انظر في ترجمته : تاريخ بغداد ١١٢ ـ ١٤١ ؛ البداية والنهاية ١١/١٣٢ ـ ١٤٤ ؛ المنتظم لابن الجوزي ٦/١٦٠ ـ ١٦٤ ؛ وفيات الاعيان ١/٤٠٥ ـ ٤٠٨ ؛ شذرات الذهب ٢/٢٥٣ ـ ٢٥٧ ؛ الكامل لابن الاثير ٨/١٢٦ ـ ١٢٩ (ط . بيروت ١٩٦٦) ؛ لسان الميزان لابن حجـر ٢/٣١٤ ؛ العبر للذهبي ٢/١٤٠ ؛ الفـرق بين الفـرق ، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٩ (ط . بيروت ١٣٩٣/١٩٧٣) ؛ البيــان عن الفـرق بين المعجزات والكرامات .. الـخ الباقلاني ، ص ٧٦ (ط . بيروت ١٩٥٨) ؛التصوف الثورة الروحية لعفيفي، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٥ ؛ الاعلام ٢/٢٨٥ ـ ٢٨٦ . وانظر : رسالة في الجواب عن سؤال عن الحلاج هل كان صديقا ام زنديقا لابن تيمية ضمن (ج) = جامع الرسائل ، ص ١٨٥ ـ ١٩٩ وانظر ما ذكرته من المراجع في تعليقاتي عليهـــا .

(٢) قسم ابن تيمية فى (س) ٢/٤١٩ السفسطة الى ثلاثه أنواع وذكر عن النوع الثانى ما يلى : « ونوع هو قول اللامتجاهلة اللاأدرية الواقفة الذين يقولون : لاندرى هل ثم حقيقة وعلم أم لا . وأعظم مـن هذا قول من يقول : لا أعلم ولا اقول : هو موجود او معدوم أو حى أو ميت » . وقد ذكر الفارابى فى كتابه « احصاء العلوم » ص ٢٤ (تحقيق د . عثمان امين ، ط . الخانجى ، القاهرة ، ١٣٥٠/١٩٣١) : « وهـذا الاسم ـ اعنى السوفسطائية ـ اسم المهنة التى بها يقدر الانسان عـلى المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والايهام .. وهو مركب في اليونانيـة من « سوفيا » وهى الحكمة ، ومن « اسطس » وهى الموهة فمعناه : =

الذين يقولون : لانعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية ، وهل يمكن العلم أو لايمكن .

فان السفسطة أنواع : أحدها قول هؤلاء .

الثاني : قول أهــل التــكذيب والجحود والنفى الذين يجزمون بنفى الحقائق والعلم بها .

والثالث : الذين يجعــلون الحقائق تتبع العقائد ، فمن اعتقد ثبوت الشيء كان في حقه ثابتاً ، ومن نفاه كان في حقه منتفيا ، ولا يجعلون للحقائق أمراً هى عليه في أنفسها .

والصنف الرابع : قول من يقول : الحقائق موجودة لكن لا سبيل الى العلم بها ، اما لــكون العالم في السيلان فلا يمكن العلم بحقيقته ، واما لغير ذلك (١) .

وهذه الأنواع الأربعة موجودة في هؤلاء الملاحدة : فمنهم الواقفة المتجاهلة الذين يقولون : لانثبت ولا ننفي ؛ ومنهم المــكذّبة الذين ينفون ؛ ومنهم من يجعـــــل الحقائق تتبع العقائد ، كما يُحكى عن طائفة تصوِّب كل واحد من القائلين للأقوال المتناقضة ، وكما يقوله من يقوله من أصحاب الوحدة : ابن عربي ونحوه بأن كل من اعتقـــــد في الله عقيدة / فهو مصيب" فيها حتى قال :

ص ٢٧

= « حكمة مموهة » . وانظر ايضا ما ذكرته فى (س) جـ ٢ ص ٤١٨ ت ٩، ص ٤١٩ ت ٢ .

(١) ذكر ابن تيمية فى (س) ٤١٩/٢ هذا الصنف الرابع ، وقال : « وهؤلاء من الاول ، لكن هذا يوجبه قولهم » .

عقد الخـــلائق في الاِلـه (١) عقائدا
وأنا أعتقدت جميـــــع ما عقدوه (٢)

وأما الرابع فهـو منتهى قول أئمة الجهميَّة . وهو الحيرة والشك لتكافؤ الأدلة عنـــد بعضهم ، أو لعدم الدليل المرشد عند بعضهم . وهذا عند أصحاب الوحدة هو أعلى العلم بالله تعالى ، والكلام في هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على مجامع الأقوال ومنشأ الضلال ، حيث أخذوا الفظ «التشبيه» بمعنى مشترك مجمل فأرادوا نفيه بكل معنى من المعاني ، ومن المعلوم أنه مامن موجودين الا وبينهما قدر يتفقان فيـــه ، وإن كان المعنى الـكلّي المشترك وجوده في الأذهان لا في الأعيان ، فلابد أن يكون بين أفراد الاسم العام الـكليّ نوع من المشـــابهة (٣) باعتبار اتفاقهما في ذلك المعنى العام ، وهذا موضع غَلِطَ فيه كثير من الناس في أحكام الأمور الـكلية التى تشتبه فيها أعيانها : منهم من يجعل الكلى ثابتا في الخارج كليًّا ، ومنهم من يقول: أفراده لم تتفق (٤) الا في مجـــرد اللفظ ، وهى مســـألة الأحوال (٥) التى اضطرب فيها كثير من الناس . والتحقيق

---

(١) فى الأصل : اله .

(٢) نسب الدكتور ابو العلا عفيفى البيت الى ابن عربى مرتين فى تعليقه على « نصوص الحكم » ٥/٢ ، ١٤٢/٢ ، وذكره ايضا فى كتابه « التصوف الثورة الروحية فى الاسلام » ص ٢٤٠ ، ولم اتمكن من العثور على البيت فى مؤلفات ابن عربى .

(٣) فى الأصل : المتشابهة .

(٤) فى الأصل : يتفق .

(٥) الأحوال مذهب قال به ابو هاشم الجبائى من ائمة المعتزلة وقد لخص الشهرستانى هذا المذهب فى الملل والنحل (٧٥/١) كالآتى : « وعند ابى هاشم : هو عالم لذاته ، بمعنى انه «ذو حالة» هى صفة معلومة وراء =

أنه لابد من تشابه في الخارج ، ومعنى كلي عام في الذهن من غير أن يكون في الخارج كليٌ أو شيء لا موجود ولا معدوم .

فيقال لهؤلاء : التشبيه الممتنع انما هو مشـــابهة الخالق للمخلوق في شيء من خصائص المخلوق ، أو أن يماثله في شيءٍ من صفات الخالق ، فان الربَّ تعـالى منزَّهٌ عن أن يوصف بشيء من خصائص المخـلوق ، أو أن يكون له مماثل في شيءٍ من صفات كماله ، وكذلك يمتنع أن يشاركه غيره في شيءٍ من أموره بوجهٍ من الوجوه ، بل يمتنع أن يشترك مخلوقان في شيءٍ موجود في الخارج ، بل كل موجود في الخارج فانه مختص بذاته وصفاته القائمة به ، لايشاركه غيره فيها ألبتة . واذا قيل : هذان / يشتركان في كذا ، كان حقيقته أن هذا يشابه هذا في ذلك المعنى كما اذا قيل : هذا الانسان يشارك هذا في الانسانية ، أو يشارك هذا الحيوان في الحيوانية ، فمعناه أنهما يتشابهان(١) في ذلك المعنى ، والا فنفس الانسانية التي لزيد لايشاركه فيها غيره وانما يشتركان في نوع الانسانية المطلقة ، لا في الانسانية القائمة به .

ظ ٢٧

= كونه ذاتا موجودا ، وانما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها ، فاثبت احوالا هى صفات : لا موجودة ولا معلومة ولا مجهـــولة ، اى هى على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات ٠٠٠ فليس من عرف الذات عرف كـونه عالما ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض» ٠ وانظر ما ذكرته فى (س) ٢/٩٠ ، وانظر ايضا : اصول الدين للبغدادى ، ص ٩٢ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١١٧ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٥٣ـ٥٤ ؛ نهـاية الاقدام للشهرستانى ، ص ١٣١ـ١٤٩ ؛ المعتـــزلة لزهدى جار الله ، ص ٦٩ـ٧٠ ؛ فلسفة المعتزلة لنادر ١/٢٢٥ـ٢٣٠ ٠

(١) فى الأصل : تشهبان ، تصحيفا ٠

والانسانية المشتركة المطلقة هي في الأذهان لاتكون في الأعيان مشتركة مطلقة ، فما هو موجود في الخارج لا اشتراك فيه ، وما وقع فيه الاشتراك هو الكلي المطلق الذى لايكون كليًّا مطلقا الا في الذهن ، فاذا كان المخلوق لايشاركه غيره فيما له من ذاته وصفاته وأفعاله ، فالخالق أولى أن لا يشاركه غيره في شيء مما هو له تعالى ، لكن المخلوق قد يماثل المخلوق ويكافئه ويساميه (١) ، والله سبحانه وتعالى ليس له كفوٌ ولا مثيل ولا سَمِيٌّ ، وليس مطلق الموافقة في بعض الأسماء والصفات الموجبة نوعا من المشابهة تكون مقتضية للتماثل والتكافؤ ، بل ذلك لازم لكل موجودين ، فانهما لابد أن يتفقا في بعض الأسماء والصفات ، ويشتبها من هذا الوجه ، فمن نفى ما لابد منه كان معطّلا ، ومن جعل شيئا من صفات الله مماثلا لشيء من صفات المخلوقين كان ممثلا ، والحق هو نفى التمثيل ونفى التعطيل ، فلابد من اثبات صفات الكمال المستلزمة نفيَ التعطيل ، ولابد من اثبات اختصاصه بما له على وجه ينفى التمثيل .

ولكن طائفة من الناس يجعلون التمثيل والتشبيه واحداً ، ويقولون : يمتنع أن يكون الشيء يشبه غيره من وجه ويخالفه من وجه ، بل عندهم كل مختلفين كالسواد والبياض فانهما لم

---

(١) فى اللسان « سما » : « وقوله عز وجل : (هل تعلم له سميا) (سورة مريم : ٦٥) اى نظيرا يستحق مثل اسمه، ويقال : مساميا يساميه· قال ابن سيده : ويقال : هل تعلم له مثلا » · وانظر الرسالة التدمرية لابن تيمية ، ص ٥ (مطبعة السنة المحمدية) وفيها : « ··· وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس : (هل تعلم له سميا) مثيلا او شبيها » ·

يشتبها من وجه ، وكل مشتبهين كالأجسام عندهم يقولون بتماثلها فانها مماثلة عندهم من كل وجه ، لا اختلاف بينها الا في أمور عارضة لها .

وهؤلاء يقولون : كل من أثبت ما يستلزم التجسيم في اصطلاحهم / فهو مشبّه ممثّل . وهذه طريقة كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم كالقاضي أبي يعلى في « المعتمد » (١) وغيره .

ص ٢٨

وأما جمهور الناس فيقولون : ان الشيء قد يشبه غيره من وجه دون وجه . وهذا القول هو المنقول عن السلف والأئمة ، كالامام أحمد وغيره ، ولهذا ينكر هؤلاء على من ينفي مشابهة الموجود للموجود من كل وجه ، ويقولون : مامن موجودين الا وأحدهما يشبه الآخر من بعض الوجوه .

فالصفات نوعان : أحدهما صفات نقص ، فهذه يجب تنزيهه عنها مطلقا ، كالموت والعجز والجهل . والثاني صفات كمال فهذه يمتنع أن يماثلة فيها شيء . وكذلك ماكان مختصا بالمخلوق فانه يمتنع اتصاف الرب به ، فلا يوصف الرب بشيء من النقائص ، ولا بشيء من خصائص المخلوق ، وكل ما كان من خصائص المخلوق فلابد فيه من نقص . وأما صفات الكمال الثابتة له فيمتنع أن يماثله فيها شيء من الأشياء .

---

(١) ابو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء من كبار الحنابلة ، ولد سنة ٣٨٠ وتوفى سنة ٤٥٨ ومن أشهر كتبه « المعتمد في اصول الدين » . انظر ما ذكرته عنه في (ج) ص ١٢٢ ت ٣ ، (د) ج ١ ص ١٦ ت ٢ . وانظر بروكلمان GAL الملحق ٣/٥٠٣ .

وبهذا جاءت الكتب الالٰهية، فان الله تعالى وصف نفسه فيها بصفات الكمال على وجه التفصيل ، فأخبر أنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه عزيز حكيم ، غفور ودود ، سميع بصير ، الى غير ذلك من أسمائه وصفاته ، وأخبر أنه ليس كمثله شيء ولم يكن له كُفُواً أحد . وقال تعالى « هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا » [سورة مريم : ٦٥] ، فأثبت لنفسه ما يستحقه من الكمال باثبات الأسماء والصفات ، ونفى عنه مماثلته المخلوقات .

ولهذا كان مذهب سلف الأمــة وأئمتها أنهم يصفون الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل . يثبتون له الأسماء والصفات ، وينفون عنه مماثلة المخلوقات : اثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل . كما قال تعالى « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ » [سورة الشورى : ١١] ، فقوله : « ليس كمثله شيء » رد على أهل التمثيل وقوله : «وهو السميع البصير» رد على أهل التعطيل .

وهؤلاء / نفاة الأسماء من هــؤلاء الغالية من الجهمية ■ ٢٨ الباطنية والفلاسفة ، وانما استطالوا على المعتزلة بنفي الصفات وأخذوا لفظ «التشبيه» بالاشتراك والاجمال ، كما أن المعتزلة فعلت كذلك بأهل السنة والجماعة مثبتة الصفات. فلما جعلوا اثبات الصفات من التشبيه الباطل ، ألزمهم أولئك بطرد قولهم ، فألزموهم نفي الأسماء الحسنى .

والأمر بالعكس ، فان اثبات الأسماء حق ، وهو يستلزم اثبات الصفات ، فان اثبات حيٍّ بلا حياة وعالم بلا علم وقادر

بلا قدرة ، كاثبات متحرك بلا حركة ومتكلم بلا كلام ومريد بلا ارادة ، ومُصَلّ بلا صلاة ونحو ذلك مما فيه اثبات اسم الفاعل ونفي مسمَّى المصدر اللازم لاسم الفاعل ، ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلا .

وكذلك هؤلاء نفاة الصفات أخذوا يقولون : اثبات الصفات يقتضى التركيب والتجسيم ، اما لكون الصفة لاتقوم الا بجسم في اصطلاحهم ، والجسم مركب في اصطلاحهم ، واما لأن اثبات العلم والقدرة ونحوهما يقتضى اثبات أمور متعددة ، وذلك تركيب .

نفي الفلاسفة للصفات بنفي مسمى التركيب أنواع التركيب خمسة :

وبالغت ملاحدة الفلاسفة في نفى الصفات بنفي مسمى التركيب ، فقالوا : التركيب خمسة أنواع ، وكلها يجب نفيها عن الله .

الاول

الأول : التركيب من الوجود والماهيَّة ، فلا يكون له حقيقة سوى الوجود المطلق بشرط الاطلاق ، لأنه لو كان له حقيقة مغايرة لذلك لكانت موصوفة بالوجود ، وحينئذ فيكون الوجود الواجب لازما ومعلولا لتلك الحقيقة ، فيكون الواجب معلولا .

الثاني

الثاني : التركيب من العام والخاص ، كتركيب النوع من الجنس والفصل ، وهذا يجب نفيه .

الثالث

الثالث : التركيب من الذات والصفات ، وهذا يجب نفيه .

وهذه الثلاث تركيبات في الكيفية .

الرابع
والخامس

الرابع : التركيب في الكم ، وهو تركيب الجسم من أبعاضه : اما من الجواهر المفردة ، وهو التركيب الحسى ، واما من المادة والصورة وهو التركيب / العقلي ، وهذان النوعان هما الرابع والخامس .

ص ٢٩

الرد على الفلاسفة

وقد بسط الرد عليهم في غير هذا الموضع ، لكنا نُنَبه هنا على بعضه فنقول : هذه الأمور ليست تركيباً في الحقيقة ؛ وبتقدير أن تكون تركيبا كما تدّعونه ، فلا دليل لكم على نفيها ، بل الدليل يقتضى اثبات المعانى التى سميتموها تركيبا .

فهذه مقامات ثلاث : أولها : أن نقول لا دليل لكم على نفى هذه المعانى التى سميتموها تركيبا ، وذلك أن عمدتهم في نفى التركيب أنهم يقولون ان المركب مفتقر الى جزئه وجزء غيره ، وواجب الوجود لا يكون مفتقراً الى غيره .

وهذا الكلام اعتمد عليه ابن سينا وأتباعه كالرّازي وغيره ، وبنوا عليه النفى والتعطيل ، وهو من أبطل الكلام .

وذلك بأن يقال لفظ « التركيب » يحتمل معانٍ متجددة بحسب الاصطلاحات ، فيقال المركّب لما ركّبه غيره كما قال تعالى : « فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ » [سورة الانفطار : ٨] . ويقال ركبت الباب في موضعه ونحو ذلك ، وهذا هو مفهوم المركب في اللغة .

وقد يقال « المركب » لما كان متفرقا فجمع كجمع الأغذية والأدوية المركبة .

وقد يقال « المركب » لمـــا يمكن تفريق بعضه عن بعض كأعضاء الانسان ، وان لم يعهد له حال تفريق في الابتداء .

وقد يقال « المركب » لما يُشار اليه كالشمس والفلك قبل أن يُعلم جواز الانفــكاك عنه .

وقد يقال « المركب » لما جاز أن يُعلم منه شيء دون شيء ، كما يُعلم كونه قادراً قبل أن يعلم كونه سميعاً بصيراً .

واذا كان كذلك فمعلوم أنهم اذا قالوا أن اثبات الصفات تستلزم التركيب ، لم يريدوا به الأول والثاني ، فان اثبات الصفات لازم لله تعالى ، فيمتنع زوال صفات الكمال عنه ، ويمتنع أن يجوز عليه خلاف الصمدية كالتفرق ونحوه ، فانه الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد .

وكذلك اذا قالوا : المركب مفتقــر الى أجزائه ، فلفظ « الجزء » قد يُعنى به ماجُمع الى غيره حتى حصلت / الجملة كالواحد من العشرة ، وكجزء الطعام والثياب ، وقد يُعنى بالجزء ما كان بعضا لغيره وان لم يعــلم انفراده عنه أو لم يمكن انفراده عنه ، وقد يُدخلون في هــذه الحياة اللازمة للحى ، والعلم اللازم للعـــالم ، كما يقولون : الحيوانية والناطقية جزءا الانسان ، وهما نعتـــان لازمان له لايمكن وجوده بدونهما . ط ٢٩

وكذلك لفظ « الافتقـــار » يُراد به افتقار المعلول الى علته والمصنوع الى صانعه ، ويراد به افتقار الصفة الى محلها الذى تقوم به ، وقد يُعنى به التلازم وهو استلزام الموصوف لصفات كماله .

وكذلك لفظ « الغير » قد يراد به المُباَيِن للشيء ، وقد يُعنى به ما يُعلم الشيء بدونه . ولهذا لما تنازع الناس في صفات الله تعالى ، بل في صفة كل موصـــــوف ، وبعض كل مجموع : هل يقال : انه غير" له أم لا ، فقالت طائفة : صفة الموصوف وبعض الجملة ليس غيراً له لأنه لايوجد الا به ، وقال بعضهم : بل هو غير له لأنه يمكن العلم به دونه ـ كان هذا نزاعا لفظيا (١) ، فامتنع السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات الله : كلامه وعلمه ونحـــــو ذلك أنه غير له أو أنه ليس غيره .

ولهذا لما سألوا الامام أحمـــد في مناظرتهم له في المحنة ، وأمر المعتصم قاضيَه عبد الرحمن بن اسحٰق أن يناظره ، سأله فقال : ما تقول في القـــــرآن : أهو اللهُ أم غير الله ؟ عارضه الامام أحمد بالعلم فقال : ما تقول في علم الله : أهو الله أم غير الله ؟ فسكت .

وذلك أنه ان قال القائل لهم : القـــرآن هو الله كان خطأ وكفراً ، وان قال : غير الله ، قالوا فما كان غير الله فهو مخلوق ؛ فعارضهم الامام أحمد بالعلم ، فان هذا التقسيم وارد عليه ولا يجوز أن يقال علم الله مخلوق . ومما يبين ذلك أن النبى

(١) فى الأصل : كان ٠٠ الخ بالهمز ، وهو خطـا من النـــاسخ ، والجملة جواب قوله : ولهذا لما تنازع الناس ٠٠ الخ ٠

صلى الله عليه وسلم قال : «من حلف بغير الله فقد أشرك»(١) وقدثبت عنه أنه حلف بعزة الله(٢) ، والحلف بِعَمْرِ الله(٣) ونحو ذلك من صفاته .

فعُلم أن الحالف بصفاته ليس حالفا بغيره ، ولو كانت الصفة يطلق عليها القول / بأنها غيره ، لكان الحلف بها حلفاً بغيره ، واذا قال القائل : الحالف بصفته حالف به لأن الصفة تستلزم الموصوف وهو المقصود باليمين . قيل لهم : فلهذا لم يدخل في اطلاق القول بأنها غير الله ، فعلمه لازم له وملزوم له ، وكلامه لازم له وملزوم له ، والصفة داخلة في مسمّى الموصوف ، فاذا قال القائل : عبدت الله وذكرت الله ونحو ذلك ، فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته ، فاذا قيل : انها غير الله فقد يفهم منه أنها خارجة عن مسمى اسمه وهذا

ص ٢٠

---

(١) الحديث فى سنن ابى داود ٣/٣٠٣ (كتاب الأيمان والنذور ، باب فى كراهية الحلف بالآباء) ؛ وهو بنصه أو بمعناه عن عمر وابن عمر فى المسند جـ ١ رقم ٣٢٩ و جـ ٧ الأرقام : ٤٩٠٤ ، ٥٢٢٢ ، ٥٢٥٦ ، ٥٣٤٦ ، ٥٣٧٥ ، جـ ٨ رقم ٦٠٧٣ • وهو فى ترتيب مسند ابى داود الطيالسى ١/٢٤٦ •

(٢) فى البخارى ٨/١٣٤ (كتاب الأيمان والنذور ، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته) : « عن أنس ابن مالك : قال النبى صلى الله عليه وسلم : لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول : قط قط وعزتك • ويزوى بعضها الى بعض » • وفى الباب عن ابن عباس : كان النبى صلى الله عليه وسلم : يقول : أعوذ بعزتك • وانظر النسائى ٧/٣ (ط • مصطفى الحلبى) (كتاب الايمان والنذر ، باب الحلف بعزة الله تعالى) •

(٣) فى البخارى ٨/١٣٥ (الكتاب السابق ، باب قول الرجل لعمر الله) جزء من حديث عائشة فى قصة الافك وفيه قول أسيد بن حضير لسعد بن عبادة : « لعمر الله لنقتلنه » •

باطل . ولهذا قد يقال : انها غير الذات ، ولا يقال : انها غير الله ، لأن لفظ « الذات » يشعر بمغايرته للصفة ، بخلاف اسم الله تعالى فانه متضمن لصفات كماله ، وقولنا أنه مغاير للذات لايتضمن جواز وجوده دون الذات ، فانه ليس في الخارج ذات منفكة عن صفات ، ولا صفات منفكة عن ذات ، بل ذلك ممتنع لنفسه .

ومن قال من أهل الاثبات : ان له صفات زائدة على ذاته ، فحقيقة قوله أنها زائدة على ما أثبته المثبت من الذات حيث أقر بذات ولم يقر بصفاتها ، والا ففي الخارج ليس هناك ذات منفكة عن صفات حتى يقال ان الصفات زائدة عليها ، بل لفظ الذات في الأصل تأنيث « ذو » كقوله : (وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ) [سورة الأنفال : ١] ، وقوله : (عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) [سورة آل عمران : ١١٩] . وهي تستلزم الاضافة ، ولكن المتكلمون قطعوه عن الاضافة وعرَّفوه فقالوا « الذات » ، وحقيقته التي لها صفات ، فحيث قيل لفظ « الذات » كان مستلزما للصفات ، ويستحيل وجود ذاتٍ منفكةٍ عن الصفات في الخارج وفي العقل وفي اللغة ، ومن قدّر ذاتاً بلا صفات فهو تقدير محال كما يُقدَّر سوادٌ ليس بلون ، وعلمٌ بلا عالم ، وعالمٌ بلا علم ، ونحو ذلك من الأمور الممتنعة ، وهذه المعاني مبسوطة في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذه الحجة التي ينفون بها الصفات ، ويعتمدون على نفي مسمَّى التركيب هي مبنية على ألفاظ / ظ ٣٠ مجملة مشتركة موهِمة ، فاذا قالوا : اثبات الصفات تركيب

والمركب مفتقر الى جزئه ، وجزؤه غيره ، والمفتقر الى غيره ليس بواجب بنفسه . قيل لهم : ان أردتم بالغير غيراً مباينا له فهذا باطل ، وان أردتم ماهو داخل في مسمّى اسمه ، كان حقيقة قولكم : المركب لايوجد الا بوجود جزئه ، والمجموع لايوجدالا بوجود بعضه ، والجملة لاتوجد الا بوجودأفرادها .

ومن المعلوم أن القائل اذا قال : الشيء لايوجد الا بوجود نفسه كان هذا صحيحا ، وكذلك اذا قيل : لايوجد (١) الا بوجود ماهو داخل في نفسه مما يُسمَّى صفات وأجزاء ونحو ذلك ، فاذا قيل : ان هذا يقتضى افتقاره الى غيره ، كان من المعلوم أن هذا دون افتقاره الى نفسه ، فان نفسه اذا كانت لاتوجد الا بنفسه ، فأن لايُوجد الا بوجود ما يدخل في نفسه أولى . واذا قيل : لم يوجد الا بنفسه لم يمنع هذا أن يكون واجبا بنفسه ، واذا قيل : لايوجد الا بوجود ما هو داخل في مسمّى نفسه ، كان هذا أولى أن لايمنع كونه واجبا بنفسه ، لأن الافتقار الى المجموع أعظم من الافتقار الى الجزء ، ومن افتقر الى مجموع العشرة كان افتقاره أبلـغ من افتقار من افتقر الى واحدٍ من العشرة ، فاذا كان المجموع لايوجد الا بالمجموع ولا يمنع هذا أن يكون المجموع مفتقراً الى نفسه ، فلأن لايمنع كون المجموع مفتقـــــراً الى فرد من أفراده أولى وأحرى .

واذا قيل : جزؤه غيره ، والمفتقر الى غيره ممكن بنفسه . قيل : ان أريد بذلك أن المفتقر الى المباين له ممكن بنفسه ،

---

(١) فى الأصل : وكذلك اذا قيل : اذا لا يوجد .. الخ .

فليس هذا موردكلامنا ، وانأريد [أن](١) المفتقرالى مايدخل في نفسه ممكن بنفسه ، كان هذا ممنوعا بل كان معلوم الفساد بالضرورة ، فان افتقاره الى ما يدخل في نفسه ليس بأعظم من افتقاره الى نفسه ، واذا كان هو موجودٌ بنفسه بمعنى أنه لايفتقر الى مباين له ، لم يلزم من هذا ألاّ تفتقر نفسه الى نفسه ، فكذلك لايلزم ألا تفتقر الى مايدخل في مسمى نفسه . واذا قيل : هو مفتقر الى نفسه فله معينان : أحدهما أنه مفتقر الى أن يفعل نفسه ونحو ذلك ، فهذا ممتنع لذاته، فان الشيء لايكون فاعلاً لنفسه ، والعلمبذلك ضروري . وان أريد بذلك أن نفسه لاتكون الا بنفسه ، ولا تستغني عن نفسه ، ويمتنع وجود نفسه بدون نفسه فهذا صحيح لابد منه .

واذا قيل : هو مفتقر الى ما يدخل في نفسه سواء سُمّي صفةً أو جزءًا أو غير ذلك ، قيل : أتريد به أن ذلك الجزء / ص ٣١ يكون فاعلاً له أو ما يشبه هذا ، فهذا ممتنع باطل ولا يقوله عاقل . وان أردت بذلك أنه لايكون موجوداً الا بوجود ذلك ، وأنه يمتنع وجوده بدونه ونحو ذلك كان ما يُقدّر في هذا دون ما يُقدّر في نفسه ، واذا كان لا توجد نفسه الا بنفسه فأن لا يوجد الا بما يدخل في نفسه بطريق الضرورة ، واذا كان ذلك أمراً واجباً لامحذور فيه فهذا بطريق الأَوْلى ، واذا كان تقدير استغناء نفسه عن نفسه يوجب عدمه ، فكذلك تقدير وجوده بدون ما هو داخلٌ في مسمّى نفسه مما هو لازم له يوجب عدمه بالحقيقة .

---

(١) أن : زدتها للايضاح .

فهذه الأمور التى نفوها عن الوجود الواجب توجب عدمه وامتناعه ، ولهذا كانوا من أعظم الناس تناقضـــــا ، حيث وصفوا واجب الوجود بممتنع الوجود ، ولهذا جعلوه وجوداً مطلقا بشرط الاطلاق ، أو بشرط نفى الأمور الثبوتية كما صرَّح بذلك ابن سينا وأتباعه .

وهم قد قرروا في منطقهم اليونانى ما هو معلوم بصريح العقل ، أن المطلق بشرط الاطلاق انما يوجد في الأذهان لا في الأعيان كالانسان المطلق بشرط الاطلاق ، والجسـم المطلق بشرط الاطلاق ، والحيوان المطلق بشرط الاطلاق .

وهذا قصدوا به التمييز بين هذا وبين الوجود الذى هو موضوع الفلسفة الأولى والحـكمة العليا عندهم ، وهو العلم الأعلى عندهم الناظر في الوجود ولواحقه ، فان الوجود ينقسم الى واجب وممكن ، وقديم ومحـدث ، وقائم بنفسه وقائم بغيره ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقســـام ، فـكان هذا الوجود يعم القسمين : الواجب والممكن ، وهـذا هو المطلق لا بشرط ، وهو الـكلى الطبيعى ، فجعلوا أحد (١) القسمين ـ وهو الواجب ـ هو المطلق بشرط الاطلاق ، وكذلك جـْعلُ العدم المحض هو الممـّيز للوجود الواجب عن الممكن ، يوجبُ كونَ العدم المحض فَصـْلا أو خاصـَّة . وهذا أيضا باطل ، فان الأمرين المشتركين في الوجود لايكون المميز لأحدهما عن الآخر الا أمرأ وجوديا ، ولو قدر أنه عدمى لـكان الواجب

(١) فى الأصل : احدى .

قد امتاز بأمر عدمي ، والممكن امتــاز بوجودي ، والوجود أكمل من العدم ، فيكون كل ممكن مخـلوق ـ على قول ابن سينا ـ أكمل من الموجود الواجب القديم ، لأنهما اشتركا في الوجود وتميز الرب بعدم الأمور الثبوتية ، وتميز المخلوق بأمور وجودية .

وهذا الـكلام عنــدهم هو غاية التوحيــد والتحقيق والحـكمة ، وهو غاية التعطيل والـكفر والجهل والضلال . وذلك أن المطلق بشرط الاطـــلاق وجوده في الأذهان لا في الأعيان ، وهم يسلّمون هـــذا ويقررونه في منطقهم ، ويقولون : الـكلى ثلاثة أنواع : الـكلى الطبيعى ، والمنطقى، والعقلى . فالطبيعى هو / الحقيقــة المطلقة كالانســانية ق٢١ والحيوانية . وأما المنطقى فهــو مايعرض لهذه من العموم والـكلية . والعقلى هو المركب منهما ، وهو الطبيعى بشرط كونها كلية ؛ فهذا العقلى لايوجــد الا في الذهن ، وكذلك المنطقى . وأما الطبيعى فيقولون انه موجود في الخارج ، لكن لايوجد الا معينا مشخصا ، ويقولون : انه جزء المعين ، وأن الماهية في الخارج زائدة على الوجــــود الثابت في الخارج ، ويذكرون عن أصحاب أفلاطن أنهم أثبتوا الـكلى العقلى في الخارج مجرداً عن الأعيــان ، وشنّعوا عليهم تشنيعا عظيما ومن قال : ان الرب هو الوجــود المطلق بشرط الاطلاق ؛ ويردون على أصحاب أفلاطن الذين أثبتوا المُثُل الافلاطونية ـ وهى الـكليات المجردة عن الأعيان ، ويقولون : هى ثابتة في الأذهان لا في الأعيان .

وعند هؤلاء بتقدير ثبوت هـــذه الـكليات في الخارج ،

فلابد أن تكون لها أعيان ثابتة في الخارج مجردة ، فلو قدر أن في الخارج وجوداً مطلقا بشرط الاطلاق ، لكان كليا شاملاً عاماً وله أعيان ثابتة في الخارج بالضرورة ، ويكون متناولاً للواجب والممكن كتناوله للقديم والحادث والجوهر والعرض، وكتناول سائر المعانى الكلية أفرادها سواءً سُمِّيت جنساً أو نوعا أو فصلاً أو خاصة أو عرضا عاماً ، فيمتنع أن تكون هذه الكليات العامة هى الأعيان الموجودة الداخلة فيها ، ولذلك اذا قُدِّر أن المطلق لا بشرط وهو الكلى الطبيعى موجودٌ في الخارج ـ فانه لايوجد الا معيناً والمعين ليس هو المطلق ، غايتهم أن يقولوا هو جزء منه أو صفة له ـ فيلزم أن يكون رب العالمين جزءًا من المخلوقات أو صفة لها .

وهؤلاء غلطوا من وجهين : من جهة ظنهم أن في الخارج أموراً مطلقة كلية ، وليس كذلك ، بل ما يتصوره الذهن مطلقاً كلياً يوجد في الخارج ، لكن يوجد معيَّناً مختصاً . والثانى أنه لو قُدِّر أن في الخارج مطلقا كليا ، فلا ريب أن كل موجود معيَّنٌ مشخصٌ مختصٌ مُميَّز عن غيره ، وليس هذا هو هذا ، ولا وجود هذا وجود هذا ، فكيف يكون وجودها وجود رب العالمين ؟!

فلابد على كل تقدير من اثبات موجود واجب بنفسه مغاير لهذا المطلق ، سواء قيل بوجود الكليات المطلقة المفارقة للأعيان كما يقوله (١) أصحاب أفلاطن ، أو قيل

---

(١) فى الأصل : يقولونه .

بأنها لاتوجد الا مقارنةً ملازمة للأعيان كما يقوله أصحاب أرسطو .

وأهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود (١) لمّا قال من قال منهم انه الوجود المطلق/كابن سبعين والقونوى(٢) وأمثالهما قال من قال منهم ـ كالقونوى ـ انه المطلق لا بشرط ليكون موجوداً في الخارج ، وهذا باطل أيضا ، فان الموجود المطلق لا بشرط يتناول القسمين الواجب والممكن ، فيكون الممكن داخلاً في مسمّى واجب الوجود .

ص ٣٢

وهم انما فرقوا بينهما بناء على أن وجود الممكن زائد على حقيقته ، وهو باطل . وأن الواجب انما يتميز بقيود سلبيّة ، والسلوب لاتكون مميّزة عندهم ، بل لا يحصل التمييز في الموجودَيْن الا بأمور وجودية ، ولأن المطلق عند من يقول بوجوده في الخارج جزء من المعين ، فيكون رب العالمين جزءًا من كل مخلوق . ولأن الخارج لايوجد فيه كلىٌّ ولا مطلق الا معيناً مشخّصاً ، ولكن ماهو كلى في الأذهان يكون موجوداً في الأعيان ، لكن معيناً ومشخصا . وأيضاً فهؤلاء الذين يقولون ان واجب الوجود مطلقٌ أو مقيدٌ بالأمور السلبية كابن سينا وأهل الوحدة وغيرهم ، هم في الحقيقة لايثبتون له حقيقةً

---

(١) فى الهامش أمام هذا الكلام كتب ما يلى : « مطلب أهم » وتحتها « أهل الوحدة » .

(٢) صدر الدين محمد بن اسحاق بن محمد بن يوسف بن على القونوى الرومى ، من كبار الصوفية القائلين بوحدة الوجود ، ومن أصحاب محيى الدين بن عربى ، توفى سنة ٦٧٣ وقيل سنة ٦٧٢ . انظر ما نكرته عنه فى (س) ١٣٨/٢ .

ولا صفة ولا قدراً ، والموجـــود لابد له من حقيقة تخصه مستلزمة لصفته وقدره ، فهم من أعظم الناس تعطيلا للخالق وجحودا له ، وان كانوا يعتقدون أنهم يقرون به . وقد بسط الـكلام عليهم في غير هذا الموضع .

والرسل عليهم صـــلوات الله جاءوا باثبات مفصل ونفي مجمل ، وهؤلاء ناقضوهم : جاءوا بنفي مفصّل واثبات مجمل ، فان الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله ، أنه : بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه حكيم عزيز ، غفور ودود ، وأنه خلق السملوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأنه كلّم موسى تـكليما ، وتجلّى للجبل فجعله دكاً وأنه أنزل عـلى عبده الـكتاب الى غير ذلك من أسمائه وصفاته . وقال في النفي والتنزيه :

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [سورة الشـــورى : ١١] ، (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَـدٌ) ، (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) [سورة مريم : ٦٥] .

ظ ٣٢ وهؤلاء الملاحدة / جاءوا بنفي مفصـل واثبات مجمل ، فقالوا في النفي : ليس بكذا ولا كذا ولا كذا ، فلا يقرب من شيء ولا يقرب منه شيء ، ولا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة ، ولا له كلام يقوم به ، ولا له حياة ولا علم ولا قدرة ولا غير ذلك ، ولا يشار اليه ولا يتعين ، ولا هو مباين للعالم ولا حال فيه ولا داخله ولا خارجه ، الى أمثال العبارات السلبية التي لاتنطبق الا على المعدوم .

ثم قالوا في الاثبات : هو وجـــود مطلق أو وجود مقيد

بالأمور السلبية ، وقالوا : لا نقـــول موجود ولا معدوم ، أو قالوا : هو لا موجود ولا معدوم ، فتارة يرفعون النقيضين ، وتارة يمتنعون من اثبات أحد النقيضين ، ثم تارة يسلكون هذا المسلك في نفي الموجود ، وتارة فيما يُوصف به الموجود من الحياة والعلم والقدرة والكلام وسائر الصفات ، فنفوا الحقيقة وصاروا يعبرون عن المعاني الثبوتية بأنها تركيب كما تقدم .

وقد ذكرنا أن تسمية هذا تركيبا أمر اصطلحوا عليه ، والا فاثبات هذه المعاني لايُسمى في اللغة المعروفة تركيبا ، فان المركّب لايُعقـل الا فيما ركّبه مركب . وهذا المعنى ممتنع فيما هو موجودٌ بنفسه غنيٌّ عن كل ما سواه ، وهو الفاعل لكل ما سواه ، وكل ما سواه مخلوق له ، فاذا قُدّر أنه متصف بصفات متعددة لم يكن أحد ركّبه ولا ركبها فيه .

والناس قدتنازعوا في الأجسام المخلوقة كالكواكب والفلك والهواء والماء وغير ذلك ، فقيـل : هي مركبة من الجواهر المنفردة ، وقيل : مركبة من المادة والصورة ، ومنهم من فرّق بين الجسم الفلكي والعنصري ، والصـواب عند محققي الطوائف أنها ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا ، وهذا قول أكثر أهـل الطوائف أهل النظر ، مثل الهِشامية والضّرارية والنجارية والكُلاّبية ، وطائفة من الكَرّامية وغيرهم .

وقد تنازع الناس في الجسم هـل يقبل القسمة الى غاية

محدودة هى الجوهر الفرد ، أو يقبل القسمة الى غير غاية ، أو يقبل القسمة الى غاية من غير اثبات الجوهر الفرد ، على ثلاثة أقوال .

والثالث هو الصواب ، فان اثبات الجـــوهر الفرد الذى لايقبل القسمة باطل بوجوه كثيرة ، اذ مامن موجود الا و يتميز منه / شئ عن شئ ، واثبات انقســامات لا تتناهى فيما هو محصور بين حاصرين ممتنع لامتناع وجود مالا يتناهى فيما يتناهى ، وامتناع انحصاره فيه . لـكن الجسم كالماء يقبل انقسامات متناهية الى أن تتصاغر أجزاؤه ، فاذا تصاغرت استحالت الى جسم آخر ، فلا يبقى ما ينقسم ولا ينقسم (١) الى غير غاية ، بل يستحيل عند تصاغره فلا يقبل الانقسام بالفعل مع كونه في نفسه يتميز منه شيء عن شيء ، وليس كل ما تميز منه شئ عن شئ لَزِم أن يقبل الانقسام بالفعل ، بل قد يضعف عن ذلك ولا يقبـــــل البقاء مع فرط تصاغر الأجزاء لكن يستحيل ، اذ الجسم الموجـود لابد له من قدرٍ ما ولابد له من صفةٍ ما ، فاذا ضعفت قُدَرُهُ عن اتصافه بتلك الصفة انضم الى غيره ، اما مع استحالة ان كان ذلك من غيرجنسه ، واما بدون الاستحالة ان كان منجنسه ، كالقطرة الصغيرة من الماء اذا صغُرت جدا فلابد أن تستحيل هواءً أو ترابا أو أن تنضم الى ماء آخر ، والا فلا تبقى القطرة الصغيرة جدأ وحدها ، وكذلك ســائر الأجزاء الصغيرة جدا من سائر الاجسام .

ص ٢٣

---

(١) فى الأصل : فلا يبقى ما لا ينقسم ولا ينقسم ٠٠ الخ ٠

وهذا مبسوط في موضعه ولكن نبهنا عليه هنا ، لأن هذه الأمور هي مبدأ الاشتباه والتنازع والاضـــطراب في هذه الأبواب . فاذا كان ما ادّعوه من التركيب الحسى في الأجسام المشهودة باطلا ، فكيف فيالأمورالغائبة التى لاتعلم حقيقتها ؟ فـكيف بما يدّعونه من التركيب العقلى كقولهم : لو كان له حقيقة لـكان الوجود صفة لها ، فـكان مركبا ، وكان الوجود الواجب معلولا لغيره . فانه يقال لهم : بل له حقيقة تخصه يمتاز بها عن كل ما سواه ، بل كل موجود له حقيقة تخصه ، فالخالق أولى بذلك . وأما قولهم : يكون الوجود صفة لها ، فهذا انما يقال أن لو كان الوجود مصدر وَجَدَ وُجُوداً أو وَجَدْتُه وُجُوداً .

ولا ريب أن لفظ الوجود في اللغة / هو مصدر وَجَدَ يَجِدُ وُجُوداً، كما في قوله تعالى:(وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ) [سورة النور : ٣٩] . ولكن أهل النظر والعلم اذا قالوا : هذا موجود ، لم يريدوا أن غيره وجده يجده ، ولايريدون أن غيره جعل له وجوداً قائما به ، بل يريدون به أنه حق ثابت ليس بمعدوم ولا منتف ، فاذا قيل : هذا الانسان موجود ، لم يكن المراد أن هذا الانسان قام به وجود يكون صفة لهذا الانسان ، بل قولنا : هذا الانسان موجود ، أى ثابت متحقق ليس بمعدوم ولا منتف ، وليس وجوده في الخارج قدراً زائدا على حقيقته(١) الموجودة فيالخارج ، بل الحقيقة التى هىماهيته الموجودة في الخارج هى وجوده الثابت في الخارج .

د ٣٣

---

(١) فى الأصل : حقيقة .

وأما اذا أريد بالحقيقة ما يُتصور في الذهن ، وهى الماهية الذهنية ، كما يُتصور المثلث في الذهن قبل ثبوته في الخارج، فالماهية الثابتة في الأذهان مغايرة للحقيقة الموجودة في الأعيان، فمن قال : ان وجود كل شيء عين ماهيته ، كما يقوله متكلمو أهل الاثبات فقد أصاب اذا أراد أن الوجود الثابت في الخارج هو الماهية الثابتة في الخارج ، ومن قال : أن وجود كل شيء غير ماهيته ، كما يقوله أبو هاشم بن الجبائى (١) وأمثاله ، فقد أصابوا ان أرادوا أن الوجود الثابت في الخارج مغاير" للماهية الثابتة في الذهن ، وأما ان أرادوا ما هو المعروف من مذهبهم أن في الخارج ماهيات ثابتة ، وهو المعدوم الثابت في حال عدمه ، وأن الوجود صفة لتلك الماهية فهذا خطأ .

وأعظم خطأ" من هؤلاء من فرّق من المتفلسفة كابن سينا وأمثاله ، وقالوا : ان الممكن وجـــوده في الخارج زائد على ماهيته ، وأما الواجب فوجوده في الخارج عين ماهيته ، وانما كان خطؤهم أعظم لأنهم أخطأوا من وجهين : أحدهما : اثبات حقائق في الخارج غير الموجودات الثابتة في الخارج . والثانى : أنهم / جعلوا الوجود الواجب وجوداً مطلقا ليس له حقيقة سوى مطلق الوجود ، وانه انما يتميز عن غيره بأمور سلبية أو اضافية ؛ مع أنهم يقولون في منطقهم : ان الأمور السلبية والاضافية لاتميز بين المشتركين في أمر كلى وجودى ، وانما يقع التمييز بأمور ثبوتية . ص ٣٤

---

(١) هو ابو هاشم عبد السلام بن ابى على محمد الجبائي ، سبق الكلام عنه : ص ٣٦ ، ت ٢ .

وأيضا ، فاذا لم يتميز الواجب الا بأمر عدمي وكلٌ من الممكنات يتميز بأمر وجودى كان كلٌ من الممكنات أكمل منه .

وأيضا فالسلب اذا لم يتضمن أمراً ثبوتيا لم يكن صفة كمال ، وانما يكون كمالا اذا تضمن أمراً ثبوتيا كقوله : (لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ) [سورة البقرة : ٢٥٥] وأولئك المعتزلة ومن وافقهم من المتأخرين كأبى حامد والرازى ، في أحد القولين ، وغيرهما اذا قالوا : ان الوجود الواجب صفة للحقيقة ـ ومن قد يوافقهم في هذا الأصل أحيانا ، فيفرق بين وجود الشيء وبين حقيقته في الخارج ، كما يفعله أبو الحسن بن الزاغونى ونحوه في مواضع ـ كان قولهم مع ما فيه من الخطأ خيراً من قول هؤلاء .

وأما ايراد هؤلاء عليهم : أن الوجود الواجب لايكون معلولا ؛ فيقال لهم : أتريدون بذلك أن الوجود الواجب بنفسه لايكون مفعولاً ولا معلولا لعلة فاعلة ؟ أم تريدون أن الوجود لايكون صفة للماهية الموجودة ، ولا يكون الوجود معلولا لعلة قابلة لا فاعلة ، أم تريدون غير ذلك ؟

فان أردتم الأول فهوصحيح ، لكن ليس فيقولنا أن الوجود الواجب صفة للماهية الواجبة ما يوجب أن يكون معلولا له علة فاعلة .

وان أردتم أنه لايكون صفة للوجودالواجب فهذا ممنوع ، بل الوجود صفة للواجب ، والوجودصفة للموجود ، والواجب بنفسه هو الموصوف بالوجوب ، لا أن الوجوب هو الواجب بنفسه ، والموجود بنفسه هو الموجود الواجب لا أن وجوده هو الواجب بنفسه فهذا جواب .

وجواب ثانٍ وهو أن كون الوجود أو الوجوب معلولاً لعلة قابلة ليس بممتنع ، وانما الممتنع أن يكون معلولا لعلة فاعلة ، فالعلة القابلة كالموصوف القابل لصفته ، والعلة الفاعلة كالمبدع الفاعل لمصنوعه . والدليل دلَّ على أن الواجب بنفسه ووجوبه ووجوده لايكون مفعولا ولا معلولاً لفاعل ، لم يدل على أن الواجب لايكون الا صفة للواجب ، والوجود لا/يكون صفة للموجود ، على قول من يقول : ان وجود الشيء زائد على حقيقته . ظ ٣٤

فهؤلاء المعتزلة ومن وافقهم على قولهم : ان وجود الشيء في الخارج زائد على ماهيته ، وان كان في قولهم خطأً ، فهم أقل خطأً وأكثر صواباً من أولئك الفلاسفة الذين جعلوا وجوده مطلقاً أومقيدا بالعدم ، فقالوا مايُعلم بصريح العقل أنه ممتنع من وجوهٍ كثيرة مع ما فيه من التعطيل والجحود لرب العالمين والتكذيب لأنبيائه المرسلين واتباع غير سبيل المؤمنين .

وأما النوع الثاني من التركيب : وهو التركيب من خاص وعام ، فيقال : نحن وأنتم مع جماهير الناس يقولون : ان الوجود ينقسم الى واجب وممكن ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام . وهذه القسمة انما ترد على المعاني لا على مجرد الألفاظ المشتركة ، سواء كانت تلك المعاني متفاضلة وألفاظها هي التي يقال لها الألفاظ المشككة ، أو كانت متساوية وهي الأسماء المتواطئة التواطؤ الخاص . فأما التواطؤ العام فتندرج فيه المشككة ، واذا كان الوجود منقسما الى هذا وهذا فلابد أن يتميز الواجب عن غيره بما

يخصه ، والأمور العدمية المحضة لاتوجب التمييز . فقد ثبت التركيب مما به الاشتراك ، ومما به الامتياز ، سواء جعلتم الوجود من الألفاظ المشككة أو من المتواطئة تواطؤا عاما ، أو المتواطئة تواطؤا خاصا .

وأيضا فيقال : قد عرف أنا اذا قلنا ان الوجود ينقسم الى واجب وممكن ، ومورد التقسيم هو المعنى العام الكلى ، والكلى انما يكون كلياً في الأذهان لا في الأعيان ، وحينئذ فليس في المخلوقات ما هو مركب مما به الاشتراك ومما به الامتياز ، بل كل موجود فانه مختص بصفاته القائمة به ، كاختصاصه بعينه ونفسه لايشركه غيره فيها ، فاذا كانت المخلوقات ليست (١)/ مركبة بهذا الاعتبار ، فالخالق أولى أن لايكون مركباً بهذا الاعتبار . ولكن أنتم غلطتم في منطقكم اليونانى ، فلما رأيتم الانسان يشابه غيره من الحيوانات في الحيوانية ويختص عنه بالنطق ، والفرس يشابه [غيره من الحيوانات في] (٢) الحيوانية ويختص بالصهيل ، قلتم : الانسان مركب من الحيوانية والناطقية ، وكذلك الفرس مركب من الحيوان والصاهل أو من الحيوانية والصاهلية ، وهكذا في سائر الأنواع . وظننتم أن هذا التركيب له تأثير في الخارج ، وهذا غلط عظيم وقع منكم في الميزان العقلى ، وهو القانون الذى تزنون به المعانى العقلية ، الذى جعلتموه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن

ص ٣٥

(١) فى الأصل : ليس .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة يتضح بها المعنى .

أن يزل في فكرة ، فان الميزان اذا كان مائلاً لا عادلا أخطأ الوازن في الوزن قطعاً ، وقد بسط الغلط في غير هذا الموضع.

ومن أقرب مايعرف به ذلك أن يقال . الانسان الموجود في الخارج مركب من عَرضين أو من جوهرين ، فقولكم : الحيوانية والناطقية أو الحيوان والناطق ، أتريدون به أعَراضا هى صفات تقوم بالانسان ، أم جواهر هى أعيان قائمة بأنفسها ؟

فان قلتم أعراضاً تبين فساد قولكم . فان الانسان الموجود جوهر قائم بنفسه ، والجواهر لاتكون مركبة من الأعَراض ، ولا تكون الأعراض سابقة عليها ولا مادة لها ، فانالأعراض قائمة بالجوهر مفتقرة اليه حَالّة فيه ، وهو موضوع لها في اصطلاحكم ، والموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحالّ فيه ، فاذا كان الانسان عندكم مستغنياً في قوامه عن أعراضه امتنع أن تكون هى مادته وأجزاءه المقوّمة له وأن يكون مركّباً منها .

وان قلتم : بل الحيوانية والناطقية أو الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما ، والانسان مركب منهما ، كان هذا معلوم الفساد بالضرورة . فانا نعلم أن الانسان هو الحيوان الناطق ، وهو الجسم الحسّاس النامى المتحرك بالارادة الناطق ، والفرس هو الحيوان الصاهل ، وهو الجسم الحسّاس النامى المتحرك بالارادة الصاهل ، / ليس في الانسان جوهر هو حيوان ، وجوهر هو ناطق ، وجوهر هو جسم ، وجوهر هو حسّاس وجوهر هو نام ، وجوهر هو

ط ٣٥

متحرك بالارادة ؛ بل هذه أسماء للانسان الواحد ، كل اسم منها يدل على صفة من صفاته ، فالمسمّى الموصوف بها جوهر واحد ، لا جواهر متعددة .

فتبين أن قولكم : ان الانسان الموجود في الخارج مركب من هذا وهذا قول باطل كيفما أردتموه . واما ان قلتم أن هذا تركيب عقلي في الذهن ، فيقال : التركيب العقلي هو بحسب ما يقدره الذهن ويفرضه ، ومن لم يميز بين الموجودات الثابتة في الخارج وبين المقدَّرات الذهنية ، كان عن العلم خارجا وفي تيه الجهل والجأ . وهذا حال كثير من هؤلاء ، اشتبه عليهم الصور الذهنية بالحقائق الخارجية ، فظنوا مافي الأذهان ثابتاً في الأعيان ، وعامة ما تدَّعونه من العقليات مثل الكليات والمجردات كالعقول العشرة وكالمادة وغيرها ، هى أمور ذهنية لا خارجية .

وهم قد جعلوا في علمهم الأعلى ــ وفلسفتهم الأولى ــ الذى قسّموا فيه الوجود الى جوهر وعرض ، وجعلوا العرض تسعة أجناس ، كما ذكر ذلك معلمهم الأول أرسطو ، وسمّوا هذه « المقالاتِ العشرَ » : جعلوا الجوهر جنساً تحته خمسة أنواع : أحدها العقول العشرة ، والثانى النفوس ، والثالث المادة ، والرابع الصورة ، والخامس الجسم . وتنازعوا في واجب الوجود : هل يسمي جوهراً ؟ على قولين لهم . وهذه الأربعة التي هي العقول والنفوس ، والمادة والصورة اللتان جعلوهما جزئى الجسم (١) ، اذا حُقق الأمر عليهم كانت أموراً عقلية مقدرة في الأذهان لا وجود لها في الأعيان ، بخلاف الجسم

(١) فى الأصل : ... اللتان التى جعلوهما جزا " سم .

وأعراضه ، فان ذلك ثابت في الأعيان ، وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على منشأ غلطهم في التركيب الذى يزعمونه من الجنس والفصل أو من / العَرَضَ العام والخاصّة ، وقولهم : ان هذا منتف عن واجب الوجود ؛ فاذا عرف أن هذا ليس بتركيب في الحقيقة ، وأنه سواء جُعل تركيباً أو لم يجعل تركيبا ، لايمكن نفيه عن موجود من الموجودات ، لا واجبٍ ولا ممكن ، عُلم ضلال هؤلاء القوم الدين ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل .

ص ٣٦

وأما التركيب من الذات والصفات فهذا أيضا ليس بتركيب ، فان الانسان الذى لايكون الا حياً ناطقاً ، ليس له ذات مجردة عن هذه الصفات حتى يُقال : انه مركب من هذه الذات والصفات ، بل لاحقيقة لذاته الا ما هو حيوان ناطق ، فالخالق تعالى الذى لايكون الا حياً عالماً قادراً ، ليس له ذات مجردة عن هذه الصفات حتى يقال انه مركب من ذات وصفات . واذا قال القائل انه يمكن تقدير الذات مجردة عن الصفات ، كان هذا تركيباً في ذهنه وخياله كما تقدم .

ومن المعلوم أن الأمور الذهنية العقلية الخيالية ، غير الحقائق الموجودة في الخارج ، وقد تقدم قولهم في تركيب الجسم من أجزائه الحسيّة والعقلية ، فقد تبين أن ما جعلوه تركيبا أخطأوا فيه لفظاً ومعنى ، وأنه بتقدير موافقتهم على جعل ذلك تركيبا لايمكن نفيه عن موجودٍ لا واجبٍ ولا ممكن.

فظهر المقامان اللذان ذكرناهما حيث قلنا ان هذا ليس بتركيب . وبتقدير أن يقال هو تركيب لايمكن نفيه .

وأما المقام الثالث فيقال : اثبات معان متعددة في الموجود الواجب وغيره أمر ضروري لابد منـــه ، وأنتم مع فرط مبالغتكم في السلب تقولون انه موجود واجب ، وأنه معقول وعاقل وعقل ، ولذيذ وملتـــذ به (١) ، وعاشق ومعشوق وعشق ، الى أنواع أخر .

وأما أهل الملل فمتفقون عـلى أنه حيّ عليم قدير ، ومن المعلوم أن من جعل كونه حياً هو كونه عالماً ، وكونه عالما هو كونه قادراً فهو من أعظم الناس جهلاً وكذبا / وسفسطة ، ظ ٣٦
وكذلك من جعل الحياة هي الحيّ ، والعلم هو العالم ، والقدرة هي القادر ، فيبين العقـــل الصريح أن كل صفة ليست هي الأخرى ، ولا هي نفس الموصوف . وكذلك من جعل العشق هو العاشق ، واللذيذ هو اللذة ، ونفس العقل الذى هو مصدر عَقَل يعقلُ عقلاً هو العقل الذى هو العاقل القائم بنفسه ، فمن جعل هذا هذا ، كان في المـكابرة والجهل والسفسطة من جنس الأول ، فمن جعل المعاني هي الذات القائمة بنفسها ، أو كل معني هو المعنى الآخـــر ، كان من أعظم الناس جهلاً وكذبا وسفسطة ، وكان أجهل من النصارى الذين يقولون : أحد بالذات ثلاثة بالاقنوم ، ويقولون مع ذلك : ان أقنوم الـكلمة هو المتحد بالمسيح دون غيره ، وأنه الـه حق من اله حق ، فانهم ان جعلوا الأقنوم هو الذات الموصـوفة بالصفات الثلاثة ، كان المسيح هو الأب ، وان جعـــلوه صفة لم يكن المسيح الهاً ، فان الصفة لا تخـــلق ولا ترزق ولا تفارق

---

(١) كذا بالأصل ويجب ان تزيد هنا : ولذة .

الموصوف ، فالنصارى متناقضون في التوحيد حيث يلزمهم أن يجعلوا الذات هى الصفة أو المتحد هو الذات . وهؤلاء أعظم تناقضاً منهم ، وقولهم في التوحيد شر من أقوال النصارى .

لكن يحيى بن عدى النصراني الفيلسوف ظن أنه اذا جعل قولهم في التثليث هو مثل تثليث(١) الفلاسفة في قولهم بالعاقل والمعقول والعقل يكون قد انتصر بالأدلة ، ولم يعلم أن ما فر اليه شر مما فر منه ، وأن قول الفلاسفة بالعقل والعاقل والمعقول ، أبطل في المعقول من قول النصارى بالأب والابن وروح القُدُس .

وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع ، ولكن تبهنا عليها هنا لأنها أصول كلام هؤلاء الذين أضلّوا من أذكياء الأمم من لايعلمه الا الله ، وهم الذين قالوا ان معجزات الأنبياء عليهم السلام قُوىً نفسانية وبنَوْا ذلك على أصولهم في قدم العالم ، وأن مبدِعَهُ علة تامة موجبة بذاته ، وجعلوا من المقدمات التى استعانوا بها على ذلك / نفى الصفات الذى بنوه على ما سَمَّوْه التركيب ، فاذا عُرف بطلان أصلهم كان القول باثبات صفات الكمال لله حقاً ، وحينئذ فلا يمكنهم أن يقولوا : لاتقوم به الأفعال الاختيارية . فانهم انما نَفَوْا قيام ذلك بذاته لنفيهم الصفات ، لا لكونه قديماً ، فان القديم عندهم تحله الحوادث ، ولهذا قالوا : ان الفلك قديم تحله الحوادث .

ص ٣٧

ومن قال : ان القديم لاتحله الحوادث من أهل الكلام ،

---

(١) فى الأصل كانها : مثل بتثليث .. الخ .

كالمعتزلة ومن اتبعهم من الكُلاَّبية وأتباعهم ، فانما قالوا ذلك لاعتقادهم أن ما قامت به الحوادث محدث . أما المعتزلة فلأن من أصلهم أن الصفات أعراض لاتقوم الا بمحدث . وأما الكلابية وأتباعهم فلأن من أصلهم أن ما يقبل الحوادث لم يخل منها ، ومالم يخل منها كان حادثا لاعتقادهم امتناع حوادث لا أول لها ، والذين نازعوهم في ذلك من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم ، مثل جمهور أهل الحديث وكثير من المرجئة والشيعة والفقهاء وغيرهم مثل الهشامية وأبي معاذ التومني (١) ومثل داود بن علي (٢) والكرّاميّة ومثل كثير من أئمة الفلاسفة الأساطين المتقدمين والمتأخرين ، ينازعونهم في احدى المقدمتين أو كليتهما (٣) فينازعونهم في قولهم : ما قَبِلَ الحوادثَ لم يخل منها ، كما ينازعهم في ذلك الهشامية والكرّامية ، وأبو عبد الله بن الخطيب وأبو الحسن الآمدي وغيرهما ، فان هؤلاء وغيرهم طعنوا في قولهم ما قَبِلَ الحوادث لم يخل منها .

وأما قولهم بامتناع حوادث لا أول لها ، فهذا نازعهم فيه أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة ، وأئمة أهل الحديث والسنة وجمهورهم نازعوهم في هذه ، ونازعهم فيها أئمة الفلاسفة

---

(١) ابو معاذ التومني من ائمة المرجئة ورأس فرقة التومنية ، وهو ينتسب الى تومن ، وهي قرية بمصر ولم اتمكن من معرفة سنة وفاته . انظر ما ذكرته عنه في (س) ٢٩٨/١ ، ٢٨١/٢ .

(٢) هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني الملقب بالظاهري ، امام الظاهرية ورأسهم ، أصبهاني الأصل من اهل قاشان ، ولد بالكوفة سنة ٢٠١ وتوفي ببغداد سنة ٢٧٠ . انظر ما ذكرته عنه في (د) جـ ١ ص ٢٤٥ .

(٣) في الأصل : كلاهما .

الأولين والآخرين مثل أرسطو وَمَنْ قَبله ، فالقائلون بقدم الأفلاك من الفلاسفة يقولون : ان القديم تقوم به حوادث / لا أول لها . وأما أهل الملل وأئمة الفلاسفة وجماهيرهم ، فيقولون ان كل ما سوى الله مخلوق كائن" بعد أن لم يكن ، وأن ما قامت به الحوادث من الممكنات فهو مخلوق محدث ، بل ما قارنته الحوادث من الممكنات فهو مخلوق محدث ، لامتناع صدوره عن علة تامة قديمة أزليـــــة ، والمشهور من مقالة أساطين الفلاسفة قبل أرسطو هو القول بحدوث العالم ، وانما اشتُهر القول بقدمه عنه وعن متبعيه كالفارابي وابن سينا والحفيد وأمثالهم .

ط ٣٧

وأما قيام الأفعال الاختيارية وقيـام الصفات بالله تعالى فهو قول سلف الأمة وأئمتها الذين نقلوه عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو القول الذى جاء به التوراة والانجيل وهو القول الذى يدل عليه صريح المعقول مطابقا لصحيح المنقول . وحينئذ فنعلم بالعقل الصريح ، أن العالم حادث كما أخبرت به الرسل ، مـــع أن الرب لم يزل ولا يزال متصفا بصفات الـكمال ، لم يصر قادراً بعد أن لم يكن ، ولا متكلماً بعد أن لم يكن ، ولا موصوفاً بأنه خالق فاعل بعد أن لم يكن ، بل لم يزل موصوفاً بصفات الـكمال المتضمنة لـكماله في أقواله وأفعاله ، وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا بيان ما ذكرناه من الدليـــل على حدوث كل ما سوى الله ، وأن حقيقة قولهم يستلزم أن لايكون للحوادث محدث" أصلاً" لامتناع صدور الحوادث عن علة تامة أزلية ، وأن كل محدث سواء" سُمِّيَ معلولا أو مفعولا ، لابد حين

وجوده من وجود جميع ما به يحدث ، فاذا سُمي معلولا فلابد من وجود العلة التامة عندوجوده ، واذا كانت قديمةً وتأثيرها موقوف على شرائط ، فلابد من حصول الشروط عند حدوثه ، فلا يكفي وجودها قبل حدوثه كما يقولون ، لأن العلة التامة يجب مقارنة معلولها لها ومقارنتها لمعلولها ، فلا يكون المعلول موجوداً الا مع وجود العلة التامة بجميع أجزائها (١) / اذ لو كان شيء من شروطها معدوماً قد وُجد قبل حدوث المعلول لكانت العلة سابقة على المعلول ، والمعلول متأخرٌ عنها ، وهذا ممتنع في العلة التامة ، وكذلك الفاعل القادر لابد من وجود قدرته وارادته وسائر ما يعتبر في فعله أن يكون موجوداً عند حداث المحدِث ، فهذان وجهان .

ص ٣٨

الرد على حجتهم على قدم العالم من وجوه : الاول

وأما حجتهم المذكورة على قدم العالم ، فجوابها من وجوه:

أحدها : أن يُقال : دوام الحوادث اما أن يكون ممتنعا ، واما أن يكون ممكناً ، فان كان ممتنعاً بطل قولهم ، وعُلم أن الحوادث لها ابتداء ، وان كان ممكنا أمكن أن تكون هذه الأفلاك حادثة مسبوقة بحوادث قبلها ، كما أخبرت بذلك الرسل ، فان الله تعالى أخبر أنه خلق السمٰوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء(٢) . وعلى التقديرين فلا يلزم قدم العالم .

واعلم أنه ليس لهم حجة صحيحة على قدم العالم أصلا ،

---

(١) كتبت فى هامش الكتاب امام هذا الموضع كلمة « بلغ » .

(٢) اشارة الى قوله تعالى فى سورة هود (الآية السابعة) : (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا) .

بل غاية ما يقررون أنه لابد من دوام فعل الفاعل ، فبتقدير أن يكون فعله دائما بذاته شيئا بعد شيء يبطل قولهم ، وبتقدير أن يكون كل مفعول محدثا ، وهو مسبوق مفعول محدث ، يبطل قولهم .

الثاني

الوجه الثاني : أن يُقال : هذا بعينه يبطل قولكم بأن المؤثر ان جاز تأخر أثره عنه ، أمكن حدوث العالم وتأخر الفعل عن الفاعل ، وان لم يجز تأخر أثره عنه ، لزم عدم الحوادث أو قدمها أو حدوثها بلا محدث ، والكل باطل . فعلم أن قولهم بمؤثر لا يتأخر عنه الأثر باطل .

الثالث

الوجه الثالث : أن يقال : ترجيح الفاعل لأحد طرفي الممكن على الآخر اما أن يكون ممكنا ، واما أن لايكون . فان كان ممكنا أمكن تأخر العالم ، وأن القادر المختار يرجّح حدوثه بلا مرجح . وان قيل : ان الفاعل لايمكنه ذلك امتنع كون الموجِب بالذات يرجّح شيئا على شيء بلا مرجح ، ومعلوم أن العالم / له قَدر مخصوص وصفات مخصوصة وحوادث متعاقبة كلها ممكنة ، فترجيحها على غيرها من الممكنات لايكون بمجرد وجود مطلق بسيط نسبته الى جميع الممكنات نسبة واحدة .

ظ ٣٨

الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : القديم اما أن يجوز قيام الحوادث به ، واما أن لايجوز . فان لم يجز بطل قولهم بقدم العالم الذى قامت به الحوادث ، والأفلاك قامت بها الحوادث . وان جاز قيام الحوادث به ، أمكن أن يقوم بالقديم الواجب بذاته حوادث لا تتناهى ، ويكون منها ما هو شرط في حدوث

العالم ، كما قالوا : ان حـــركات الأفلاك شرط في حدوث الحوادث السفلية .

الخامس

الوجه الخامس : أن يُقـــال : مبنى حجتهم على امتناع ترجيح بلا مرجح تام وامتناع التسلســـل ، وهم قائلون بالأمرين ، فانهم يقولون بتسلسل الحوادث ، ويقولون : ان الحوادث حدثت بلا مرجح تام ، واذا قالوا نحن رددنا على من أثبت ذاتاً معطلّة عن الفعل فَعَلَتْ بعد أن لم تكن فاعلة ، قيل لهم : هذا قول طوائف من أهل الـكلام ، ليس هذا القول منصوصاً عن الأنبياء ، لا فى التوراة ولا في الانجيل ولا في القرآن ، ولا يلزم من بطلان هذا القول قدم العالم ومخالفة ما أخبرت به الرسل . بل نقول : ان كان هــذا القول ممكنا بطل ردكم له ، وان كان ممتنعا لم يلزم الا دوام فعل الفاعل، لا أزلية هذه الأفلاك ولا أزلية شيء بعينه من الممكنات .

السادس

الوجه السادس : أن يُقال : قولكم أشد استحالة من هذا القول ، فان هؤلاء نسبوا جميع الحوادث الى الفاعل القديم الأزلى ، وقالوا : انه فعل بعـــد أن لم يكن فاعلا ، فأثبتوا للحوادث فاعلا ، ولميثبتوا سببا حادثا . وأنتمجعلتم الحوادث تحدث بلا فاعل أصلا ، لأن الفاعــل القديم الواجب عندكم يلزمه مفعوله الذى هو معلوله وموجبه ومقتضاه فلا يتأخــر عنه ، فلا يجوز أن يحــدث عنه شيء ، / فاذن هذه الحوادث لم تحدث عنه ، فتضمن قولــكم أن الحوادث لا محدث لها ، وهذا أعظم فساداً من قول من جعل لها محدثاً أحدثها من غير سبب حادث .

ص ٣٩

السابع

الوجه السابع : أن يُقال : كل ماتذكرونه من الشُبَه على نفي حدوث هذا العالم ، يلزمكم مثله في حدوث كل حادث ، مثل قولكم : ان الفاعل لابد له من غرض ، وقولكم : ان التأثير ان كان قديما لزم قدم الأثر ، وأمثال ذلك وانما وقع التلبيس منكم أنكم أخذتم تحتجون على قدم الأفلاك أو مواد الأفلاك بحجج ليس فيها ما يقتضي ذلك ، بل اما أن تقتضي الحجة نفي الفعل والاحداث بالكلية ، فيعلم فسادها بالضرورة والاتفاق ، واما أن تقتضي أن كل حادث مسبوق بحادث ، وهذا لايدل على قدم هذا العالم ، بل على أن الرب لم يزل فاعلاً : اما أفعالا تقوم بنفسه واما مفعولات منفصلة تحدث شيئاً بعد شيء ، وليس في واحد من هذين ما يقتضي صحة قولكم ، بل كل منهما يناقض قولكم .

وغايتكم أن تفسدوا قول بعض أهل الكلام أو حجتهم ، لكن ليس في هذا تصحيح لقولكم ولا ابطال لما أخبَرت به الرسل صلوات الله عليهم أجمعين (١) .

انتهاء الاستطراد في الرد على قول الفلاسفة بقدم العالم ونفي الصفات

وهذه الأمور قد بسطناها في غير هذا الموضع ، وانما نبهنا عليها هنا لأنها أصل قول هؤلاء الذين ينكرون انفطار السموات وانشقاقها ، ويقولون : ان النبوة هي من نوع قوى النفوس ، وأن المعجزات هي قوى نفسانية ، حتى يجعلونها هي سبب ما أحدثه الله من آيات الأنبياء ، وان كانوا مع هذا يعظمون الأنبياء ويوجبون طاعة نواميسهم ، ويأمرون

---

(١) هنا ينتهي الكلام على قدم العالم ، ويرجع ابن تيمية بعد ذلك الى الموضوع الأصلي .

بقتل من يخرق النواميس ، ويقولون : انهم وضعوا للناس قانوناً من العدل به يعيش الناس في الدنيا ، فهم فيما يخبرون به من صفات الأنبياء يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، كما أخبر الله تعالى ، فيؤمنون ببعض الصفات التى اتصف / بها الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه وببعض ما آتاهم الله من الفضائل ويكفرون ببعض .

هـ ٣٩

عود إلى الكلام على معجزات الأنبياء والرد على أقوال الفلاسفة في ذلك إجمالا

والذى يثبتونه للأنبياء قد يحصل للرجل الصالح العالم ، والمخاطبات والمكاشفات التى يثبتونها للأنبياء تحصل لكثير من عوام الصالحين ، وما أثبتوه من الحق فهو حق ، لكن كفرهم فيما كذّبوا به من الحق ، فنقول : ما وصفوا به الأنبياء من أن لهم خصائص في العلم والقدرة والسمع والبصر امتازوا بها حق ، لكن دعواهم أن منتهى خصائصهم ماذكروه باطل ، فنحن لاننكر أن الله تعالى يخص النبى بقوة قدسية يعلم بها مالا يعلم غيره ، ولا ننكر أيضا ما يمثله الله له اما في اليقظة واما في المنام من الأمور الصادقة المطابقة للحقائق ، ولا ننكر أيضا أن الله قد يجعل في النفوس قوى يحصل بها تأثير في الوجود .

والناس لهم في هذا الباب قولان : فالسلف والفقهاء والجمهور يقولون : ان الله جَعَل في الأعيان قوىً وطبائع تحصل بها الآثار ، كما جعل في النار التسخين وفي الماء التبريد ونحو ذلك . وطائفة من أهل الكلام ينكرون هذا كله ، ويقولون : ليس في الأعيان قوىً وطبائع تكون أسبابا للآثار ، لكن الله يخلق الأشياء عندها لابها ، ويقولون : ليس في العين

قوة امتازت (١) بها عن الأنف ، ولا في الخبز قوة امتاز بها عن الشراب ، ولا في الماء قوة امتاز بها عن الخل ، ولكن الله تعالى يخلق الشبعَ والرِّيَّ عنده لا به . وهذا القول ضعيف مخالف للشرع والعقل ، فان الله تعالى قال : (وما أنزلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فأحيا به الأرضَ بعدَ موتِها) [سورة البقرة : ١٦٤] ، وقال تعالى : (فأنزلنا به الماءَ فأخرجنا به من كلِّ الثمراتِ) [سورة الاعراف:٥٧] وقال : (وأنزلَ مِنَ السَّمَاءِ ماءً فأنبتنا به حدائقَ ذاتَ بهجةٍ) [سورة النحل : ٦٠] ، ومثل هذا كثير في الكتاب والسنة كما قد بسط في موضعه (٢) .

ص ٤٠ /والمقصود هنا أن كون النفوس أو غيرها من الأعيان جعل الله فيها من القوى والطبائع مايحصل به بعض الآثار لا ينكر لا في الشرع ولا في العقل ، ولكن دعوى المدّعى أن معجزات نبينا أو غيره من الأنبياء هى من هذا الباب بهتان عظيم ، والقائلون بهذا رأوا أنهم يمكنهم تعليل بعض الخوارق بعلل طبيعية فعللوها ، ثم جهالهم ظنوا هذا يطّرد فطردوا ، وأما حذّاقهم فيكذبون بالخوارق الخارجة عن القانون الطبيعى عندهم ، وذلك مثل كون بعض الناس يبقى مدة لا يأكل ولا يشرب ، فان جماعة من الناس يبقى شهرا أو شهرين لا يأكل . فأخذ ابن سينا يقول في اشاراته (٣) : اذا بلغك أن

---

(١) فى الأصل : قوى امتاز ٠٠ الخ ٠

(٢) كتب فى آخر ظهر ورقة ٣٩ ما يلى : قوبل بحسب الطاقة ٠

(٣) لخص ابن تيمية كلام ابن سينا فيما يلى فى « الاشارات والتنبيهات » ط٠ المعارف بتحقيق د٠ سليمان دنيا ، ص ٨٥٢ وما بعدها ٠

عارفا مكث مدة لا يأكل ولا يشرب فاسجح بالتصديق ، فان في الطبيعة عجائب . وقرر ذلك بأن المـــــريض اذ بقيت قواه الهاضمة مشغولة بمدافعة المرض ، بقى الطعام محفوظا مدة لا يأكل فيها ولا يشرب ، فالعارف اذ اشتغلت نفسه بمعرفانه اجتذبت اليها القوى الهاضمة فلا تهضم الطعام .

وهذا الذى قاله في هذا وأمثاله ليس بطائل ، فان الناس يعلمون ان النفس اذا اشتغلت بفرح عظيم أو غضب عظيم أو اهتمام بأمـــر عظيم ، اشتغلت عن الأكل والشرب بهذا وأسبابه ، فهذا ونحوه ليس من معجـــزات الأنبياء ولا مما يختص به الأولياء .

ولهذا كان ما يذكرونه من التأثير مقيدا عندهم بجريانه على القانون الطبيعى المعتاد ، فعندهم لا يُتصور أن يفعل المؤثر في المواد الا ما هى قابلة له ، فقد يقولون : ان الهواء لما كان قابلا لأن ينقلب مـاءً أمكن أن يؤثر المؤثر فيه حتى يصير الهواء ماءً فينزل المطر . ومعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية ، مثال ذلك انقلاب العصا ثعباناً ثم ابتلاع الثعبان ما هنالك من العِصى والحبال ، فان هــذا خارج عن قوى النفس والطبيعة ، لأن الخشب لايقبل أن يصير حيوانا أصلا ، ولا يمكن في القوى الطبيعية أن عصاً / تصير حيّةً لا بقوى نفس ولا بسحر ولا غـــير ذلك ، بل الساحر غايته أن يتصرف في الأعراض بفعلِ مايحدث عنه الأمراضُ والقتل ونحو ذلك مما يقدرعليه سائرالآدميين ، فان الانسان يمكنه أن يضرب غيره حتى يمرضه أو يقتله .

ط ٤٠

فالساحر والعائن وغيرهما ممن يتصرف بقــوى الأنفس

يفعل في المنفصل ما يفعله القادر في المتصل ، فهذا من أفعال العباد المعروفة المقدورة ، وأما قلب الأعيان الى ما ليس في طبعها الانقلاب اليه كمصير الخشب حيوانا حسّاساً متحركا بالارادة يبلع عصياً وحبالا ولا يتغير ، فليس هذا من جنس مقدور البشر لا معتاداً ولا نادراً ، ولا يحصل بقوى نفس أصلا ، ولهذا لما رأى سحرة فرعون ذلك علموا أنه خارج عن طريقة السحر : (فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ . قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ . رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ) [سورة الشعراء : ٤٦ ـ ٤٨] ، وهذه الحادثة الخارقة للعادة فيها اثبات الصانع واثبات نبوة أنبيائه ، فان حدوث هذا الحادث على هذا الوجه في مثل ذلك المقام ، يوجب علما ضرورياً أنه من القادر المختار لتصديق موسى ونَصْرِهِ على السحرة ، كما قال تعالى : (فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَىٰ . قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَىٰ . وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ) . [سورة طه : ٦٧ ـ ٦٩] .

وكذلك اخراج صالح الناقة من هضبةٍ من الهضاب أمر خارج عن قوى النفوس وغيرها ، ولهذا كان أئمة هؤلاء المتفلسفة يكذبون بهذه المعجزات ، وربما جعلوها أمثالا ، فقالوا : انه ألقى عصا العلم فابتلعت حبال الجهل وعصيه ونحو ذلك ، كما يغلب الرجل الرجل بحجته . وهذا من تأويلات القرامطة التي يعلم بالضرورة بطلانها وأنها مخالفة للمنقول بالتواتر ، [و] مخالفة لما اتفق عليه المسلمون واليهود

والنصارى من نقل هذه المعجزات ، واعتبر / هذا بأمثاله . ص ٤١

وكذلك وقوف الشمس ليوشع بن نون ، وانشقاق القمر لنبينا صلى الله عليه وسلم هو عندهم ممتنع لايمكن لابقوى نفس ولا غير ذلك ، لأن الفلك دائم الحركة .

ومعلوم أن هذه المعجزات لا ريب فيها ، وانشقاق القمر قد أخبر الله به في القرآن (١) ، وتواترت به الأحاديث ، كما في الصحيحين وغيرهما عن ابن مسعود وأنس وابن عباس وغيرهم (٢) ، وأيضا فكان النبى صلى الله عليه وسلم يقرأ بهذه السورة في الأعياد والمجامع العامة ، فيسمعها المؤمن والمنافق ومن في قلبه مرض .

ومن المعلوم أن ذلك لو لم يكن وقع لم يكن ذلك ؛ أما أولا فلأن من مقصوده أن الناس يصدقونه ويقرون بما جاء به ، لايخبرهم دائما بشيء يعلمون كذبه فيه ، فان هذا ينفرهم ويوجب تكذيبهم لاتصديقهم .

وأما ثانيا فلأن المؤمنين كانوا يسالونه عن أدنى شبهة

---

(١) وذلك فى قوله تعالى فى أول سورة القمر : (**اقتربت الساعة وانشق القمر**) .

(٢) أحاديث انشقاق القمر فى : البخارى عن عبد الله بن مسعود وانس ٢٠٦/٤ ـ ٢٠٧ (كتاب المناقب ، باب سؤال المشركين ان يريهم النبى صلى الله عليه وسلم آية فاراهم انشقاق القمر) وعنهما وعن ابن عباس فى : ٤٩/٥ (كتاب مناقب الأنصار ، باب انشقاق القمر) ، وفى ١٤٢/٦ـ١٤٣ (كتاب التفسير،سورة اقتربت الساعة)؛ وفى مسلم عنهم وعن ابن عمر ١٣٢/٨ ـ ١٣٣ (كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ، باب انشقاق القمر ؛ المسند ط. المعارف) الأرقام ٣٥٨٣ ، ٣٩٢٤ ، ٤٢٧٠ ، ٤٣٦٠ وانظر تفسير ابن كثير ٢٦١/٤ ـ ٢٦٣ ، فقد أورد الأحاديث بطرقها وتكلم عليها .

تقع في القرآن ، حتى نساؤه ؛ فراجعته عائشة في قوله : من نوقش الحساب عذب ، وذكرت قوله تعالى : (فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً) [سورة الانشقاق : ٨] ، حتى قال لها : ذلك العَرْضُ (١) .

وراجعته حفصةُ في قوله : لن يدخُلَ النارَ أحدٌ بايع تحت الشجرة ، وذكرت قوله تعالى : (وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وارِدُهَا) [سورة مريم : ٧١] ، حتى أجابها بقوله : ألم تسمعي قوله تعالى (ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا) [سورة مريم : ٧٢] (٢) .

وراجعه عمر بقوله : (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللهُ آمِنِينَ) [سورة الفتح : ٢٧] عام الحديبية لما صالح المشركين على الرجوع ذلك العام ، حتى قال له أبو بكر كما قال له النبي صلى الله عليه وسلم : أقال لك أن تدخله هذا العام ؟ قال : لا . قال : فانك داخله ومُطوِّفٌ به (٣) .

---

(١) الحديث مع اختلاف في الألفاظ في : البخارى ٢٨/١ (كتاب العلم ، باب من سمع شيئا راجع حتى يعرفه) ، ١٦٧/٦ (كتاب التفسير، سورة اذا السماء انشقت) ؛ مسلم ١٦٤/٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها واهلها ، باب اثبات الحساب) • واورد ابن كثير الحديث عن المسند ثم قال : « رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن جرير من حديث السختياني به » • انظر : تفسير ابن كثير ٤٨٨/٤ •

(٢) الحديث فى : مسلم ١٦٩/٧ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أصحاب الشجرة) ؛ سنن ابن ماجة ١٤٣١/٢ (كتاب الزهد ، باب ذكر البعث) ؛ المسند (ط٠ الحلبى) ٢٨٥/٦ ، ٣٦٢ ، ٤٢٠ ؛ طبقات ابن سعد ٤٥٨/٨ •

(٣) هذا بعض حديث غزوة الحديبية ، رواه البخارى فى صحيحه مفرقا فى عدة مواضع من صحيحه منها : كتاب المحصر ، وكتاب =

وأمثال ذلك كثيرة ، فكيف يقرأ عليهم دائما ما فيه الخبر بانشقاق القمر ولا يردُّ (١) على ذلك مؤمن ولا كافر ولا منافق؟ مع أن ابن الزِّ بَعْرى وغيره من المشركين تعلقوا بالقياس الفاسد / في قوله : (اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وارِدُونَ) [سورة الأنبياء : ٩٨] فقاس المسيح على الأصنام بكونه معبودا وهذا معبود (١) ، وهذا من جهله بالقياس فان الفرق ثابت بأن هؤلاء أحيانا ناطقون ، وهم صالحون يتألمون بالنار فلا يعذبون لأجل كفر غيرهم ، بخلاف الحجارة التى تلقى في النار اهانة لها ولمن عبدها .

ط ٤١

قال الله تعالى : (وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً اِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ . وَقَالُوا أآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَاضَرَبُوهُ لَكَ اِلاَّ جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ) [سورة الزخرف : ٥٧ ، ٥٨] فلو لم يكن

= الشروط ، وكتاب المغازى ، وكتاب التفسير . وهذه الجملة من الحديث وردت في ١٩٦/٣ (كتاب الشروط ، باب الشروط في الجهاد .. الخ) . وأنظر جامع الأصول لابن الأثير ٢٠٧/٩ وما بعدها .

(١) فى الأصل : يورد ، ولعل الصواب ما أثبتـه ، وما اراده ابن تيمية هو ان الصحابة وغيرهم راجعوه فى كثير من المسائل فكيف لم يراجعه أحد منهم فى أمر انشقاق القمر .

(٢) انظر تفسير هذه الآية فى : تفسير الطبرى ٧٤/١٧ ـ ٧٧ ؛ ابن كثير ١٩٨/٣ ـ ١٩٩ ؛ الدر المنثور ٣٣٨/٤ ـ ٣٣٩ .

وابن الزبعرى هو عبد الله بن الزبعرى بن قيس بن عدى السهمى رضى الله عنه ، كان من شعراء قريش وكان شديدا على المسلمين ، ثم أسلم عام الفتح . أنظر : الاصابة ٣٠٠/٢ ؛ الاستيعاب ٣٠٠/٢ ـ ٣٠٢ ؛ الأعلام ٢١٨/٤ .

انشقاق القمر معلوماً معروفاً عندهم لعظم في انكاره القيل والقال وكثرة الاعتراض وكثرة السؤال ، وصار في ذلك من المراء والجدال مالا يخفى على أدنى الرجال .

وكذلك القرآن ، فان القرآن فيه من الأخبار عن الأمم الماضية كقصة آدم وابليس ونوح وقومه ومخاطبته لهم ، وقصة عاد وثمود وفرعون وما جرى من الأمم وقومهم من المخاطبات في الأمور الجزئية مما لايمكن أن تعلم بالحدس وقوى النفس التي تنال بواسطة العلم بالحد الأوسط . وكذلك الخبر عن الأمور المستقبلة المفصّلة ، فان هذه كلها لا يمكن في الجبلّة أن تعلم الا بمخبرٍ يخبر بها الانسان ، وأما علمه بها بدون الخبر فممتنع من قوى النفس . ولهذا يقول سبحانه وتعالى: (وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا) [سورة القصص:٤٦] ، (وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ) [سورة القصص : ٤٤] ، (وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ) [سورة يوسف : ١٠٢] (وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) [سورة آل عمران : ٤٤] .

وفي الجملة فهؤلاء يدّعون ما ذكره ابن سينا في «اشاراته» من أن خوارق العادات في العالم ثلاثة أنواع ، لأنها اما أن تكون بأسباب فلكية كتمزيج القوى الفعّالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية وهذا هو الطّلّسْمَات / واما أن تكون بأسباب طبيعية سفلية كخواص الأجسام وهي النيرنجيات واما أن تكون بأسباب نفسانية ، ويزعمون أن المعجزات التي للأنبياء والكرامات التي للأولياء وأنواعاً من السحر

ص ٤٢

والكهانة هو من هذا الباب (١) ، ويقولون الفرق بين النبى والساحر / أن النبى نفسه زكية تأمر بالخير والساحر نفسه خبيثة تأمر بالشر ، فهما يفترقان عندهم فيما يأمر به كل منهما لا في نفس الأسباب الخارقة .

وقد قدمنا أن من أهل الكلام والنظر من ينكر أن تكون في شيء من الأنفس وغيرها من الأجسام : الحيوان وغير الحيوان قوى" أو طبائع أو أن يكون لها تأثير ، بل يجعلون ذلك كله من باب المقارنة المادية المحضة ، وهذا قول جمهور الأشعرية ومن يوافقهم من أهل الظاهر وأهل القياس من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وغيرهم ، وهؤلاء قد يغلون حتى يقولوا ان قدرة الحيوان لا تأثير لها في أفعاله الاختيارية لا للانسان ولا لغير الانسان ، وينكرون أيضا أن يكون الله يفعل شيئا لشيء ، فينكرون الأسباب والحكم في خلقه وامره . وكثير منهم ينكر القياس ومن أقر منهم لم يجعل علل الشرع الا مجرد علامات ، وأكثرهم يتناقضون في هذا الأصل فاذا تكلموا في تفاصيل الفقه والطب وحكمة الله تكلموا بموجب فطرتهم وايمانهم على طريقة الجمهور الذين يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب ا لمتقدمة على الحوادث والحكم المتأخرة عن الحوادث ، واذا ناظروا الفلاسفة والمعتزلة في أصول الدين في مسائل القدر والتعديل والتجوير وتعليل أفعال الله تعالى وأسباب الحوادث تكلموا على هذه الطريقة التى هى في الأصل طريقة المجبرة كجهم بن صفوان وأمثاله ويجعلون / ظ ٤٢

---

(١) انظر : ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ٤/٩٠٠ ـ ٩٠١ .

نفس المشيئة مقتضية لترجيح أحد المثلين على الآخر بلاسبب يقتضى الترجيح غير الارادة ، وادَّعَوْا أنها كما أنها تقتضى جنس التخصيص فانهـــا تقتضى التخصيص المعيَّن ، اذ التخصيص ببعض الحوادث دون بعض لايقع بنفس العـــلم ولا بنفس القدرة ، فلابد له من مخصِّص وذلك هو الارادة. لكن المعقول من ذلك أن جنس الارادة يخصص جنس المحدثات وأما كون هذا المعيَّن مراده من هذا فلا تقتضيه نفس جنس الارادة ، الا أن كون المراد مختصاً بسببٍ يقتضى أن يُراد دون غيره ، وأن يكون من المريد سبب يوجب أن يريد ذاك دون غيره ، فادَّعى (١) هـــؤلاء أن نفس الارادة تخصص مثلاً (٢) عن مثل من غـــير سبب معين ، وذاك لا في المريد ولا في المراد ، مع أن نسبتها الى جميع المرادات نسبةٌ واحدة .

وقال جمهور العقلاء هذا مما يُعلم فساده بالضرورة ، فان الارادة اذا استوت نسبتها الى جميع المرادات وأوقاتهـا وصفاتها وأشكالها ، كان ترجيح الارادة لمثـــلٍ على مثل ترجيحا من غير مرجِّح ، فان جاز هذا جاز أن يُقال : الفاعل القادر يخصص مِثلا على مثل بلا ارادة ، وحينئذ فلا ارادة كما تقوله معتزلة البغداديين (٣) ، وان جاز هذا لزم ترجيح

---

(١) فى الأصل : فادعوا .

(٢) فى الأصل : مثل .

(٣) أى ان معتزلة البصرة يقولون انه مريد حقيقة ، بينما ينكــر البغداديون ذلك . وهذا صحيح بالنسبة لبعضهم اذ ان أصحاب بشر بن المعتمر (وهم بغداديون) يقولون كما يذكر الأشعرى (المقالات ١/١٩٠) : « ان ارادة الله على ضربين : ارادة وصف بها الله فى ذاته ، وارادة وصف بها وهى فعل من أفعاله ، وان ارادته التى وصف بها فى ذاته غير لاحقة =

أحد المثالَيْن على الآخر بلا مرجِّح أصلا ، فاذا كان نسبة الوجود والعدم الى حقيقة الممكن نسبة واحدة جاز ترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح ، فيلزم جواز وجود الممكنات والمحدثاتِ بلا مبدع فاعل .

فقال هؤلاء : نحن نفرِّق بين ترجيح القادر لأحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجِّح وبين ترجيح الموجب بلا مرجِّح ، وهذا الفرق هو أصل قول المعتزلة وقول الأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من حيث يجعلون الموجب للترجيح ارادة نسبتها الى المثلين سواء ، ولكن هؤلاء يجعلون المرجِّح/هو ارادة القادر المختار وأولئك يجعلون المرجِّح هو نفس القادر المختار .

ص ٤٣

ثم البصريون منهم يقولون : يُحدث بنفسه الارادة لا في محل ، والبغداديون منهم يقولون بنفي هذه الارادة ، ويقولون : لاتزيد الارادة على فعل المفعول والأمر بالمأمورات (١) .

= بمعاصى العباد» وانظر ايضا عنرأى البغداديين فى الارادة : المقالات ١/١٨٩ ـ ١٩١ ، ٢/٥٠٩ ـ ٥١٤ ؛ الملل والنحل ١/٦٤ ، ١/٧٣ (عن الخياطية والكعبية وهم ينكرون الارادة) ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ ، ١٠٩ . وانظر (ج) ص ١٧٩ ، ١٨٢ .

(١) يذكر البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق (ص ١٠٩) عن الكعبى انه قال ان الاشاعرة والبصريين من المعتزلة زعموا أن الله مريد على الحقيقة ، غير أن الأشاعرة قالوا انه لم يزل مريدا بارادة أزلية ، وزعم البصريون أنه مريد بارادة حادثة لا فى محل . وخرج الكعبى (البغدادى) والنظام (البصرى) وأتباعهما عن هذين القولين وزعموا أنه ليست لله ارادة على الحقيقة وزعموا أنه اذا قيل ان الله أراد شيئا منفعله فمعناه أنهفعله، واذا قيلانهاراد من عنده فعلا فمعناه أنهأمر =

وأهل الكتاب من اليهود : السامره وغيرهم الموافقون للمعتزلة هم على هذين القولين .

وأبو عبد الله بن الخطيب ونحوه متناقضون في هذا الباب، فاذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر والجبر سلكوا مسلك من يقول : ان الممكن لايرجح أحد طرفيه على الآخر الا بمرجح تام مستلزم لأمر ، لافرق في ذلك بين القادر والموجب . فاذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم ، وطالبهم الدهرية بسبب حدوث العالم سلكوا مسلك المعتزلة فقالوا : القادر المختار يرجح أحد طرفي المقدور على الآخر بلا مرجح ، أو قالوا : الارادة القديمة هي المرجح ، كما يقول ذلك الأشعرية والكرَّامية ومن وافقهم من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية .

وهذا المقام هو من الأصول العظام التى اضطربت فيها

= به . وقال الشهرستانى عن ابى الهذيل العلاف (البصرى) (الملل والنحل ١/٥٤) : « انه أثبت ارادات لا محل لها يكون البارى تعالى مريدا بها ، وهو أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون » وذكر عن أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم الجبائى (الملل والنحل ١/٧٤) « أنهما اثبتا ارادات لا فى محل يكون البارى تعالى بها موصوفا مريدا ، وتعظيما لافى محل اذا أراد ان يعظم ذاته ، وفناء لا فى محل اذا اراد ان يفنى العالم » .

وانظر عن الارادة عند المعتزلة : مقالات الاسلاميين ١/١٨٩ ــ ١٩١ ، ٣/٥٠٩ ــ ٥١٤ ، نهاية الاقدام للشهرستانى ، ص ٢٣٨ ــ ٢٦٧ ، نشأة الفكر للنشار ١/٥٢٦ ــ ٥٢٩ ، النظام لابى ريده ، ص ٨٢ ــ ٨٦ .

وانظر أيضا : فلسفة المعتزلة لألبير نصرى نادر ١/٩١ــ٩٦ ؛ نظرية التكليف لعبد الكريم عثمان ، ص٢٢٣ ــ ٢٢٧ ، المعتزلة لزهدى جارالله، ص ٧١ ــ ٧٢ .

رؤوس أهل النظر والفلسفة والـكلام ، ومن سلك الطرق النبوية السامية علمأن العقل الصريحمطابق للنقل الصحيح، وقال بموجب العقل في هذا وفي هذا ، وأثبت ما أثبتته الرسل من خلق السمٰوات والأرض في ستة أيام ، وأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه ، ولم يجعل شيئاً سوى الله قديما معه ، بل كل ما سواه محدث كائن بعد أن لم يكن ، مع قوله ان ترجيح أحد المتماثلين علىالآخر لايكون الا بمرجّح ، ولا فرق فيذلك بين مرجح ومرجح ، ومع قوله أن ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ومع اثباته حـــدوث كل ما سوى الله بالبرهان العقلى الصريح/الذى لايحتاج معه الي تعجيز الله في الأزل عن الفعل ، والىأن يقول انه ان لميكن الفعل ممكناً ثم صارممكنا من غير حدوث شيء ومن غير أن يحتاج الى أن يجعل الحوادث تحدث بلا سبب أصلا ، ومـــع ابطاله أن يكون صانع العالم موجبا بذاته وعلة أزلية مستلزمة لمعلولها ، ومع قوله ان كل ما لا يسبق الحوادث من الممكنات فانه لايكون الا حادثاً بها لامتناع دوام الحوادث ، بل لامتناع صدور المحدثات ، وما لا يتقدم عن موجب بالذات ، واذا بطـــل الموجب بالذات لزم حدوث كل ممكن ، فان قدم شيءٍ من الممكنات لايكون الا اذا كان له موجب تام أزلي ، واذا امتنع شرط القـــدم لشيءٍ من الممكنات امتنع قـــدم شيء من الممكنات ، وهذا مبسوط في موضعه .

ظ ٤٢

انكـــار بعض المتكلمين الاســـباب والحكم

ولكن المقصود هنا أن كثيراً من أهـــل النظر والـكلام كالأشعرى وغيره أنكروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره ، وأنـكروا حِكَمَ الله المقصودة بذلك ،

وقالـــوا في لامات كي المذكورة في القـــرآن كقوله : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ) [سورة الذاريات : ٥٦] ، وقوله : (وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ) [سورة هود : ١١٩] ، وقـوله : (لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) [سـورة البقرة : ١٨٧] ، وأمثال ذلك هى « لام العاقبة » ليست « لام التعليل » ، اذ كان يمتنـع عندهم أن يفعل الله شيئاً لأجل شيء ، أو يأمر بشيء لأجل شيء .

فهؤلاء لايثبتون في الأفلاك العلوية ولا الأجسام السفلية ولا النفوس قوىً تكون سبباً لحدوث شيء ، واذا أنكروا تأثير القدرة التي للحيوان فهم لما سواها أشد انكاراً . وهؤلاء اذا أرادوا أن يجيبوا الفلاسفة عما ادّعوه من أسباب المعجزات وغيرها من الخوارق قالوا : نحن نقول ان المؤثر في الحوادث هو قدرة الله فقط ولا أثر لشيء من ذلك . / ولهـــذا قال الأشعري : انأخص وصف الرب هوالقدرة علىالاختراع(١) .

ص ٤٤

والـكلام بين هؤلاء وبين منازعيهم في مقامين : أحدهما : أنهم لا يسلّـمون حصول الخوارق مقارنة لما تذكره الفلاسفة منالأسباب . الثاني : أنهم اذا سلّموا ذلك جعلوا ذلككسائر الأمور التي عُلم اقترانها في العادة ، فان العادة جاريةٌ بأن الانسان يأكل فيشبع ، ويشرب فـيروى ، ويضرب بالسيف فيقطع ، فاذا كانوا يقولون : ان مجـرد القدرة القديمة هى

---

(١) يقول الشهرستانى فى الملل والنحل ١/٩١ : « قال أبو الحسن على بن اسماعيل الاشعرى : اذا كان الخالق على الحقيقة هو البارى تعالى لايشاركه فى الخلق غيره ؛ فاخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختـــراع ».

المحدثة للشبع والرى والقطع وغـــير ذلك عند هذه الأمور المقارنة لها لا بها ، وأنه ليس هنا قوة ولا طبيعة ولا فعل له تأثير في هذه الحوادث بوجه من الوجوه ، كان قولهم لذلك في المعجزات أقوى وأظهر .

وأبو حامد الغزالى في كتاب « تهافت الفلاسفة » جعل هذه المسألة من الأصول التى نازع فيهـا الفلاسفة (١) ، ولهذا اشتد نـكير ابن رشد عليه في « تهافت التهافت » وجعل هذا من المواضع التى(٢) استطال بها على أبى حامد ، ، وانتهز بها الفرصة في الرد عليه والانتصار للفلاسفة (٣) .

وأما المعتزلة ونحوهم من القدرية ، فيفرِّقون بين تأثير الحيّ القادر وتأثير غيره ويقـرّون باثبات التأثير للقادر ، سواء كان خالقا أو مخلوقا ، ولا يثبتون لغـــير ذلك تأثيرا ،

---

(١) يقول الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٣٧ ــ ٢٣٨ (ط . الثالثة ، المعارف) : « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين : ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الاخر ، ولانفيه متضمنا لنفي الاخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الاخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار .. بل نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد فى القطن والتفرق فى اجزائه وجعله حراقا أو رمادا هو الله تعالى ، اما بوساطة الملائكة او بغير وساطة ، فاما النار وهى جماد فلا فعل لها » . وانظر فى علم الكلام لصبحى ، ص ٢٨٣ ــ ٢٩٦ .

(٢) فى الاصل : الذى

(٣) انظر تهافت التهافت ٢/٧٨١ ــ ٧٨٨ ، الطبعة الثانية ، ط . المعارف القاهرة ١٩٧١ .

ويزيدون على ذلك حتى يجعلون ما تولّد عن فعل الانسان من فعله ، ولا يجعلون لبقية الاسباب التى شاركته تأثيرا ، فان أفعال الانسان وغيره من الحيوان على نوعين : أحدهما المباشر والثانى المتولد . فالمباشر ما كان في محـــل القدرة كالقيام والقعود والأكل والشرب ، وأما المتولد فهو ما خرج عن محل القدرة ، كخروج السهم من القوس ، / وقطع السكين للعنق والألم الحاصل من الضرب ونحو ذلك (١) .

٤٤ ظ

فهؤلاء المعتزلة يقولون : هـــــذه المتولدات فعل العبد كالأفعال المباشرة ، وأولئك المبالغون في مناقضتهم في مسائل القدر من الأشعرية وغيرهم يقولون : بل هذه الحوادث فعل الله تعالى ، ليس للعبد منها فعل أصـــــلا ، وهم وان كانوا لا يثبتون لقدرة العبـــد أثراً في حصول المقـــدور فانهم يفرقون (٢) بين ما كان في محل القدرة فيجعلونه مقدوراً للعبد ، وما كان خارجاً عن محل القدرة فلا يجعلونه مقدوراً للعبد (٣) ، وأكثر من نازعهم يقول : ان هذا كلام لايُعقل،

---

(١) انظر رأى المعتزلة فى التولد تفصيلا فى : مقالات الاسلاميين ٢/٤٠٠ ــ ٤١٥ ؛ أصول الدين لابن طاهر البغدادى ، ص ١٣٧ ــ ١٣٩ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٦٩ ، ٩٥ ، ١٠٣ ؛ الملل والنحل ١/٦٩ ؛ شرح الاصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ، ص ٣٨٧ ــ ٣٩٠ ؛ المعتزلة لزهدى جار الله ، ص ٩٣ ــ ٩٥ ، فلسفة المعتزلة لنادر ١/٢١٠ ــ ٢١٧، نظرية التكليف لعبد الكريم عثمان ، ص ٤٢٠ ــ ٤٣٣ ؛ نشأة الفكر للنشار ١/٥٤٢ ــ ٥٤٧ ، النظام لابى ريده ، ص ١٠٩ ــ ١١٢ ؛ أبو الهذيل العلاف للغرابى ، ص ٩١ ــ ٩٧ ؛ فى علم الكلام لصبحى ، ص ١٢٠ ــ ١٢٤ .

(٢) فى الاصل : فيفرقون .

(٣) انظر : أصول الدين ، ص١٣٨ ــ ١٣٩ ، الارشاد للجوينى ، ص ٢٢٠ ــ ٢٣٤ .

فانه اذا لم يثبت للقدرة أثر لم يكن الفرق بين ما كان في محل القدرة وبين ما كان في غير محل القدرة الا فرقاً في محل الحادث من غير أن يكون للقدرة في ذلك تأثير ، وتسمية هذا مقدورا دون هذا تحكم محض وتفريق بين المتماثلين .

ولهذا قال بعض الناس : عجائب الكلام التى لا حقيقة لها ثلاثة : طفرة النظّام (١) وأحوال أبى هاشم(٢) وكسب الأشعرى (٣) . واذا قيل لهؤلاء : الكسب الذى أثبتموه لاتعقل حقيقته ، فاذا قالوا : الكسب ما وُجد في محل القدرة المحدثة مقارناً لها من غير أن يكون للقدرة تأثير فيه ، قيل لهم : فلا فرق بين هذا الكسب وبين سائر ما يحدث في غير محلها وغير مقارن لها ، اذ اشتراك الشيئين في زمانهما ومحلهما لا يوجب كون أحدهما [له](٤) قدرة على الآخر كاشتراك العرضين

---

(١) عن طفرة النظام انظر : الملل والنحل ١/٥٧ ـ ٥٨ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٨٥ ؛ ابراهيم بن سيار النظام لابى ريده ، ص ١٢٩ ـ ١٣١ ؛ مقالات الاسلاميين ٢/٣٢١ ـ ٣٢٢ .

(٢) عن احوال ابى هاشم انظر ما سبق ص ٩٩ ت ٥ .

(٣) يقول الشهرستانى فى الملل والنحل ١/٨٨ ـ ٨٩ : « على أصل أبى الحسن (الاشعرى) : لاتأثير للقدرة الحادثة فى الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لاتختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض .. غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل اذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى : ابداعا واحداثا ، وكسبا من العبد : حصولا تحت قدرته» . وانظر عن الكسب عند الاشاعرة : كتاب اللمع للاشعرى (تحقيق غرابة ، القاهرة ، ١٩٥٥) ص ٩٣ ـ ٩٥ ؛ أصول الدين ، ص ١٣٣ ـ ١٣٧ ؛ الاشعرى لحموده غرابة ، ص ١٠٩ ـ ١١٧؛ الملل والنحل ١/٨٨ ـ ٩١ .

(٤) له : زيادة يقتضيها الكلام .

الحادثين في محل واحد في زمان واحد ، بل قد يقال ليس جعل الكسب قدرة والقدرة كسباً بأولى من العكس اذا لم يكن الا مجرد المقارنة في الزمان والمحل ، ولهذا قال أهل السنة وأهل الاثبات من سائر الطوائف : ان العبد فاعل لفعله حقيقة ، بخلاف جمهور الأشعرية / ومن وافقهم فانهم يقولون : انه فاعل مجازاً وليس حقيقة ، ويقولون : ان فعل العبد فعل لله لا للعبد لأنهم مع سائر أهل السنة المثبتين للقدر يقولون : ان الله تعالى خالق أفعال العباد ، وهم يقولون : ان فعل الله هو مفعوله ، والخلق هو المخلوق .

ص ٤٥

وقد وافقهم على ذلك طائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، وهو أول قولي القاضي أبي يعلى ، ثم رجع عن ذلك ووافق الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وأحمد في أن الخلق غير المخلوق ، وهو قول الحنفية وأهل الحديث وجمهور الصوفية وجمهور أهل الكلام .

فلما كان هؤلاء يقولون ان فعل الله هو مفعوله والخلق هو المخلوق ، ويقولون : ان فعل العبد مخلوق لله لزمهم أن يقولوا ان فعل العبد فعل لله ، واذا كان فعله فعلاً لله لم يكن فعلاً له ، لأن الفعل الواحد لا يكون فعلا لفاعلين .

ولهذا قامت الشناعة عليهم من جماهير الناس المثبتين للقدر والنافين له ، وأرادت القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم بهذه الزلة من هؤلاء أن يتوسلوا بذلك الى ابطال قول أهل السنة في القدر ، وأن الله لم يخلق أفعال العباد ، لأن جمهور المعتزلة يقولون أيضا : ان الخلق هو المخلوق ، فاذا كان العبد فاعلاً لفعله امتنع أن يكون مخلوقا لله ، اذ المخلوق

هو الخلق ، والمفعول هو الفعل عندهم ، كما هو كذلك عند الأشعرية .

فلما اتفق هذان الفريقان على أن الخلق هو المخلوق ، والفعل هو المفعول ، تباينوا في مسألة أفعال العباد تبايناً صاروا فيه على طرفي نقيض ، هؤلاء يقولون : ثبت أن العبد فاعل لفعله ، فلا يكون فعله فعلاً لله ، فلا يكون خلقا لله ، فلا يكون مخلوقاً لله ؛ وهؤلاء يقولون : ثبت أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها ، فلا يكون في الوجود ما هو فعل ولا مفعول لغير الله ، اذ الفعل هو المفعول ، فلا تكون / حركات العباد فعلا لهم بل لله تعالى . ط ٤٥

وأما جمهور الخلق من أهل السنة وغيرهم فيقولون : ان الخلق غير المخلوق ، وفعل الله القائم به ليس هو مفعوله المنفصل عنه ، ويقولون : أفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له ، لا أنها نفس خلقه ونفس فعله ، وهي نفس فعل العبد ، فهي فعل العبد حقيقة لا مجازاً .

وأما كون العبد له مفعول متولد" عنه غير فعله ، فهذه مسألة التولد ، وعلى ذلك يُبنى الكلام في أصوات العباد وكلامهم ، فان الأصوات متولدة عن حركات العبد الاختيارية ، فمن قال : ان المتولد ليس من فعل العبد ولا كسبه ، يقول : ان أصوات العباد ليست مقدورة لهم ولا مفعولة ولا كسباً ، كما يقول ذلك الأشعرية ومن وافقهم من أصحاب أحمد وغيرهم كالقاضي أبي يعلى وأبي الحسن بن الزاغوني (١) وغيرهم .

---

(١) هو علي بن عبيد الله بن نصر بن السري ، أبو الحسن بن الزاغوني ، وقد اختلف في اسمه . ولد سنة ٤٥٥ وتوفي سنة ٥٢٧ . انظر ما ذكرته عنه في (د) ٣٢٤/١ .

ثم تولد من هذا بحث آخـــر فيمن قال : ان الأصوات المسموعة من القارىء ، أو بعض الأصــوات المسموعة من القارىء ، هي صوت الله ، فانه بنى ذلك عـــلى هذا الأصل فقال : الأصوات ليست من مقـــدور العباد ولا من أفعالهم وكسبهم ، بل هي مضافة الى الله ، فتضاف اليه بحسب مايوجب الاضافة ، فان كانت بكلامهم أضيفت اليه اضافة خلق ، وان كانت لكلام الله أضيفت اليه اضافة وصف ، وكانت ظاهرة في المحدث لا حالّةً فيه ، ولـكن ظهورها قارن حركة العبد .

وهذا الكلام وان كان قد قاله طائفة من هؤلاء فهو معلوم الفساد بالضرورة والحسّ واتفاق جماهير العقلاء ، وهوقول فاسد مبني على أصل فاســـد ، وانما هو من باب الالزام لمن وافقهم من الأشعرية عــــلى أن الأصوات المسموعة ليست مقدورة للعباد . وكثير من الأشعرية متناقضون في هذا الباب، ففي بحثهم مع المعتزلة يجعلون أصــوات العباد غير مقدورة لهم / ولا مفعولة لهم ، وفي بحثهم في مسألة القرآن يجعلونها مقدورة للعباد مفعولة لهم . والـكلام على هــذا مبسوط في موضع آخر . ص ٤٦

والمقصود هنا أن جمهور المسلمين يقولون بالحق الذى دل عليه المنقول والمعقول فيقولون : ان أفعال العباد مخلوقةٌ لله مفعولةٌ له ، وهي فعل للعباد حقيقةً لا مجازاً ، وهم يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحـكم ، وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع في الحيوان وفي الجماد ، لـكنهم مع اثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقــول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم ، بل يقولون : ان الله خالق كل شيء وربه

ومليكه ، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لاحول ولا قوة الا به . ويعلمون أن الأسباب هي مخلوقة لله بمشيئته وقدرته ، ولا تزال مفتقرة الى الله ، لايقولون انها معلولة له أو متولّدة عنه كما يقوله الفلاسفة ، ولا أنها مستغنية عنه بعد الاحداث كما يقوله من يقوله من أهل الكلام ، بل كل ما سوى الله تعالى دائم الفقر والاحتياج اليه ، لايحدث ولا يبقى الا بمشيئته القديمة ، فما كان بالأسباب فالله خالقه وخالق سببه جميعا ، ويقولون مع هذا ان الأسباب التى خلقها ليس فيها ما يستقلُ بالتأثير في شيء من الأشياء ، بل لابدّ له من أسباب أخر تعاونه وتشاركه ، وهو مع ذلك له معارضات وموانع تعارضه وتدافعه ، كما في الشعاع الحادث عن الشمس ، والاحتراق الحادث عن النار ، ونحو ذلك ، فانه لابدّ مع الشمس من محلٍ قابل لانعكاس الشعاع عليه ، وهو مع ذلك يمتنع بحصول الحائل كالسحاب والسقف وغير ذلك من الموانع ، وبكلّ حائلٍ .

فقول متكلمة الملل من المعتزلة والشيعة والكرّامية والأشعرية ونحوهم أقرب الى القبول (١) من أقوال الفلاسفة والطبائعية والمنجمين ونحوهم ، فان هؤلاء يشهدون بعض الأسباب ، كما يشهدون الطبائع والقوى التى خلقها الله في الأجسام ، وكما يشهدون ما للشمس والقمر وغيرهما في هذا العالم من الآثار ، لكنهم مع ذلك يضيفون الحوادث الى سببٍ من أسبابه ، كاضافة الحوادث من الأجسام وغيرها الى الطبيعة ، ظ ٤٦

(١) القبول : لم تظهر كل حروف الكلمة فى المصورة وهكذا استظهرتها .

والطبيعة عرض قائم بجسم ، فمن جعل المحدِث للانسان في بطن أمه وما فيه من الأعضــاء المختلفة وقواها ومنافعها هو الطبيعة ، كان قوله أظهرَ فساداً من تلك الأقوال التى فيها اضافة الحوادث الى مجرد مشيئة القديم من غير اثبات سببٍ ولا حكمةٍ ، أو اضـــافة الحوادث الى قدرة القادر المختار ، سواء كان قديما أو حــــادثا ، فان كُلاًّ من القولين خير من اضافة ذلك الى طبيعةٍ هى عرض بجسم من الأجسام ، ليس له ارادة ولا مشيئة ، مع أن الجنين المخلوق في الرحم أكمل من الرحم وقواها . ثم فلاسفة هؤلاء اذا قالوا : ان هذه الحوادث تحدث بسبب حركات الأفلاك ، وأن ذلك يعدها لقبول الفيض عليها من العقل الفعَّال ، كانوا محتاجين في جميع ما يقولونه الى اقامة الدليل على أنه سبب ، وما يذكرونه من اثبات العقل الفعَّال كلام باطل ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

وانما يقوم الدليل على أن الحوادث تصدر عن حركات حيٍّ مختار ، وتلك هى الملائكة التى أخبرت بها الأنبياء ، وليست الملائكة هى العقول التى يثبتها هؤلاء ، فان العقل الأول عند هؤلاء هو المبدع لكل ماسوى الله ، والعقل الفعَّال عندهم هو المبدع لكل ما تحت فلك القمر .

ص ٤٧ وأهل الملل يعلمون بالاضطرار من دين الرسل أنه ليس/ عندهم أحد غير الله يخلق جميع المبدعات ، ولا أنهم أثبتوا ملَكا من الملائــكة أبدع كل ما تحت السماء ، بل الملائــكة عندهم عِـبادٌ لله ، ليس فيهم من هو مستقلٌ باحداث جميع الحوادث ، فضلا عن أن يكون مبدعا لــكل ماسوى الله وسواه ،

كما يقوله هؤلاء الفلاسفة في العقل الأول . قال الله تعالى : (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ . لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ . يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ) [سورة الأنبياء : ٢٦ ـ ٢٨] ، وقال تعالى : (قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ . وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) [سورة سبأ : ٢٢ ـ ٢٣] ، وقال تعالى : (لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا . فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ ، وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنْكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا) [سورة النساء : ١٧٢ ، ١٧٣] .

وأيضا ، فبتقدير ثبوت العقل الفعّال وما قبله من العقول ، فهذه عندهم هى لازمة لذات الله متولدة عنه معلولة له . وحينئذ فالحوادث الحادثة لاتجوز أن تصدر عنها ، لأن

ذلك يتضمن حدوث الحوادث بلا سبب حادث. واذا قالوا: ان حركات الأفلاك توجب تحـــريك العناصر حتى تمتزج امتزاجات مُعَدّة لقبول الفيض كان هذا باطلا من وجوه. منها: أن يقال: فالحوادث كلها من حركات الأفلاك ومايحدث عنها لابد لها من محدث، ومحدث الحوادث لايجوز أن/يكون علة تامة أزلية، لأن العلة التامة الأزلية مستلزمة لمعلولها، فيجب أن يكون معلولها مقارناً لها في الأزل، فيمتنع أن يكون شيء من الحوادث صادرا عن الواجب الوجود بواسطة أو بغير واسطة، وحينئذ فلا يكون للحوادث محدث.

ظ ٤٧

وأيضا فنفس حركة الفلك الأعلى حركة واحدة متشابهة بسيطة لاتوجب بنفسها آثارا مختلفة الا لاختلاف القوابل، كما أن الشمس تبيّض جسماً وتسوّد جسماً وتليّن جسماً وتيبّس جسماً بحسب القـوابل المختلفة، فاذا كان حركته بسيطة والعقل بسيطا لم يصـــدر عنهما أمورٌ مختلفة. وكذلك الأفلاك التي تحته لهاحركات معدودة محصورة، وكل منها حركته بسيطة، وليس في شيء من هـــذه الحركات والمتحركات مايوجب هذه الأعيان والحوادث المختلفة اختلافاً لا يُحصى عدده في الصفات والأقدار والحركات. هذا مـع قولهم ان الواحد البسيط لايصـــدر عنه الا واحد، فيُعلم بالضرورة أن هذه الحوادث الـكثيرة المختلفة ليست صادرة عن عدد محصور في البسائط.

وأيضا فيقال: تلك الحركات والمتحركات والعقول المعلومة أمور مختلفة متعددة، فان صـدرت عن واحد بطل قولهم: لايصدر عن الواحد الا واحـــد، وان صدرت عن موصوف

بالصفات والأفعال القائمة بطل قولهم بالموجب بالذات ، وعلى التقديرين يبطل مذهبهم .

وأيضا ، فان الواحد البسيط الذى يذكرونه انما يُوجد في الأذهان لا في الأعيان ، فانه وجود مطلق والمطلق انما يوجد في الذهن لا في الخارج . وأما المطلق بشرط الاطلاق فظاهر . وأما المطلق لا بشرط الذى يسمونه الـكليّ الطبيعى ، فهذا أيضا لا يوجد في الخارج كلياً يمنع تصوره من وقوع الشركة / فيه ، وانما يوجد معيّناً مشخَّصاً جزئيا ، لكن ما في الذهن كليّ ، بمعنى أنه مطابق لتلك الجـــزيئات كمطابقة اللفظ العام لأفراده . ص ٤٨

وأيضا ، فذلك الواحد ان كان الصـــادر عنه واحداً لم يصدر عن الآخر الا واحد" ، وكذلك هلمّ جرّا ، فيلزم أن أن لايكون في العالم كثرة ، وان صـدر عنه أكثر من واحد بطل أصلهم ، واذا قالوا : فيــه جهات كالوجوب والامكان ، وعقله لمبدعه وعقله لنفسه ونحو ذلك ، فيصدر عنه باعتبار وجوبه عقل ، وباعتبار امكانه جسم ، ونحو ذلك من الهذيان الذى يقولونه في هذا الموضع ، قيل لهم : تلك الأمور اما أن تكون وجودية واما أن تكونعدميَّة ، فان كانت وجودية وقد اتصف بها الصادر الأول ، فقد صدر عن المبدع الأول أكثر من واحد ، وان كانت عدمية كان الواحد صدر عنه باعتبار اتصافه بأمور عدمية أكثر من واحـــد ، وحينئذ فالواجب الوجود يتصف بالأمور العدمية بالاتفاق ، فيجب أن يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد هو أحق بذلك من الصادر الأول ، الذى هو العقل الأول عندهم .

وبالجملة فالأدلة الدالة على بطلان قولهم كثيرة جدا ، والكلام على هذا وغيره قد بُسط في غير هذا الموضع .

تلخيص ماسبق ذكره في الاستطراد

والمقصود هنا أن أقوال هؤلاء ليست مطابقة لما أخبرت به الرسل ، كما ليست مطابقة لما دل عليه العقل الصريح ، فلا هي موافقة للمنقول الصحيح ولا للمعقول الصريح ، ولكنهم يسفسطون في العقليات ويقرمطون في السمعيات ، كما ظهر ذلك في الباطنية من القرامطة والاسماعيلية وأمثالهم ، وكما ظهر ذلك في متصوفة الفلاسفة الذين يزعمون أن أخبار الأنبياء مطابقة لأقوال هؤلاء الفلاسفة ، وكما ظهر ذلك فيمن يريد أن يجمع بين الشريعة والفلسفة ، كابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما ، وكما سلك نحواً من ذلك أهل الوحدة والحلول كابن عربي وابن سبعين وابن قسي صاحب « خلع النعلين » (١) وأمثال هؤلاء ، فان هؤلاء أعظم مخالفة لصريح المعقول مع صحيح المنقول من المعتزلة ونحوهم .

ظ ٤٨

والمعتزلة ونحوهم أقرب منهم ، ومتكلمة أهل الاثبات للصفات والقدر ، مثل الكرّامية والكُلاّبيّة والأشعرية

---

(١) هو أبو القاسم احمد بن الحسين بن قسي رومي الاصل من بادية شلب ، استعرب وتأدب وقال الشعر ثم عكف على الوعظ وكثر مريدوه فادعى الهداية وتسمى بالامام ، وطلب فاختبأ . وهو أول ثائر في الاندلس عند اختلال دولة الملثمين وقد هاجر سنة ٥٤٠ الى الموحدين متبرئا مما كان يدعيه ، فوثقوا به وولوه شلب بلدته ، فعاد الى الخلاف، فقتله أهل شلب سنة ٥٤٦ . وقد طبع كتاب خلع النعلين حديثافي بيروت. انظر ترجمته في : الحلة السيراء ، ص ١٩٩ ـ ٢٠٢ ؛ الاعلام ١١٣/١ ـ ١١٤ ، ١٦/١٠ . وانظر ما أوردته في ترجمته في (د) ١٦٣/١ .

والسالمية (١) وغيرهم ، أقرب الى موافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح ، وان كان لكل منهم من الخطأ مالا يوافقه الآخر عليه .

فأما السلف والأئمة وأكابر أهل الحديث والسنة والجماعة فهم أولى الطوائف بموافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح ، والكلام في مثل هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .

وانما ذكرنا ذلك هنا لأن المعجزات من جملة الحوادث ، ففي حدوثها للطوائف من الكلام ما نبهنا عليه . والمقصود هنا بيان بطلان قول من يقول ان أسبابها قوى نفسانية ، وقد ذكرنا أن الأشعرية ومن وافقهم من المعتزلة ونحوهم يبطلون ذلك بناء على أصولهم ، وهؤلاء يبطلون ذلك بناء على أن المؤثر في جميع الحوادث هو قدرة الله . وأما المعتزلة فلا يبطلون تأثير الحيّ القادر ، ولكن كثير منهم يقول بابطال تأثير النفوس ، واذا قال الفيلسوف : قول هؤلاء باطل لثبوت القوى والطبائع ، قيل له : القول الذى بنيت عليه هذا القول هو أبطل من أقوال هؤلاء ، فإنك بنيت ذلك على أن فاعل العالم موجب بالذات وأنه علة تامة مستلزمة لمعلولها ، وقد تبين بصريح العقل بطلان هذا القول ، وتبين أنه مستلزم أن لا يكون للحوادث محدث واذا كان كذلك لم يكن لك أن تبطل /قولهم مع تصحيح قولك ، بل اما أن يبطل القولان أو يصح أحدهما ،

ص ٤٩

---

(١) السالمية هم اتباع ابي عبد الله محمد بن احمد بن سالم (المتوفى سنة ٢٩٧) وابنه أبى الحسن أحمد بن محمد سالم (المتوفى سنة ٣٥٠) . انظر ماذكرته عنهم فى (س) ١/١٠٧ ، (ج) ص ١٨١ ـ ١٨٢ .

وحينئذ فيكون قولهم أولى بالصحة وقولك أولى بالبطلان ، فثبت بطلان قولك على التقديرين .

وبيان ذلك أن يُقال : صحة قولك تحتاج أولا الى أن قوى النفوس يصدر عنها مثل هذه الآثار ، وهذا القدر منازعك فيه أكثر ممن يوافقك على تأثير الطبائع ، فجمهور الفلاسفة والطبائعيين لايقرُّون بها ، كما يقرون بأن النار تسخن والخبز يشبع والماء يروى ، ثم بعد هذا اذا ثبت لقوى النفس تأثير لم يمكن أن يثبت تأثيرها في هذه الحوادث العظيمة ، ثم تحتاج مع ذلك أن تنفى أن يكون هناك أسباب أُخر غير هذه ، ثم بعد ذلك كله يبقى الكلام في الأسباب والمسببات ، فأنت تحتاج الى عِقاب (١) عظيمة لا تقدر على تقريرها حتى تصل الى مسألة الأسباب ، وحينئذ فتجتمع أنت ومنازعوك من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية ونحوهم .

وأما جمهور المسلمين فهم لا ينكرون الأسباب والمسَّببات لا في الجماد ولا في الحيوان كما تقدم ، لكن يعترفون بكل مادلَّ على صِحَّته الدليلُ ، سواء كان الدليل نقلياً أو عقلياً . وهم وان بيَّنوا أن طريقة أهل الكلام أقرب الى الحق ــ نقلا وعقلا ــ من طريق الفلاسفة ، فإنهم يعترفون (٢) بما في طريقتهم من النقص والعيب ، وجحد بعض الحق والتزام بعض الباطل .

---

(١) العقاب (بوزن كتاب) جمع « عقبة » ، وهى المرتقى الصعب، والطريق الوعر فى الجبل ، وتجمع على « عقبات » كذلك · انظر اللسان والقاموس مادة « عقب » ·

(٢) فى الاصل : فيعترفون ، وقد مر لهذا الاسلوب نظير عند ابن تيمية قريب ص ١٥٠ (٤٤ ظ) ·

ولهذا كان السلف والأئمة يذمّون أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا الكلام المشتمل على نوع من الباطل ، ويمنعون أن تُرَدّ بدعة ببدعة ، ويقابلَ الباطلُ بالباطل ، ويُرَدّ الفاسدُ بالفاسد. ولكن مع كون هذا يُذَمّ ويعاب فلا يُنكر كونهُ خيراً من كلام أولئك ، كما أنّا وان كنا نذمّ ما يوجد في بعض المسلمين من ظلم وجهل ، فنحن نعلم أن ما في الكفار من ذلك أعظم ، وان كنا لاننكر ما يوجد في بعض أهل السنة والجماعة من جهل وظلم ، فنحن نعلم أن الجهل والظلم في الرافضة أكثر .

ظ ٤٩

انتهاء الاستطراد عودة إلى موضوع الكتاب الإجابة على الكلام الوارد في السؤال من وجوه :

(/ فصــــــل)

اذا تبين هذا فيقال : الكلام على هؤلاء من وجوه :

الأول : قولكم قول بلا علم ولا دليل على صحته

أحدها ، أن يقال : قولكم هذا قول بلا علم ، وهو قول لا دليل على صحته ، وهذا يقال قبل الجزم ببطلان قولهم .

فانهم – أولا – يُطالَبون بالدليل الدّالّ على صحّة قولهم ، وليس لهم على ذلك دليل أصلا ، بل عامّةُ مايعتمدون عليه التجويز الذهنيّ ، والذى قرره ابن سينا وأمثاله ليس فيه ما يدل على أن هذا هو الواقع ، بل غاية مطلوبهم تجويز ذلك وامكانه ، مع أن ذلك باطل .

الثاني : إثبات قوى النفوس لا يوجب مثل هذه الآثار

وأيضا ، فاثبات قوى النفوس لا يوجب مثل هذه الآثار ، ولا ريب أن المعجزات المعلومة عند المسلمين واليهود والنصارى مما اتفق الناس على أن قوى النفوس لاتقتضيها

والفلاسفة يسلمون ذلك ، لكن انما يقرون من المعجزات بما يظنون أنه يمكن احالته على قوى النفوس ، كانزال المطر

وزلزلة الأرض ونحو ذلك مما يكون فيه استحالة الجسم من حال الى حال قابل له ، فاذا حصل قوة فاعلة مع القوة القابلة حصل ذلك ، واذا كان الهواء يستحيل ماءً بأسباب تقتضى ذلك، وحركة الأرض وزلزلتها ممكنة بأسباب ، وأمراض الجسم مما يحصل بأسباب ـ أمكن حصول ذلك بالقوى النفسانية . والساحر يؤثر في أحوال الأجسام ولا يؤثر في قلب الأعيان ، فيؤثر في أسباب المرض والموت ونحو ذلك . وأما جعل الخشب حيَّة فهذا عندهم غير ممكن لا بقوى نفسانية ولا غيرها . وأما من أنكر أن يكون لقوى النفوس تأثير بالكلية ـ كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام من الأشعرية والمعتزلة ، ومن الأطباء والفلاسفة وغيرهم ـ فهؤلاء يُسندون المنع الى هذا الأصل .

ولكن نحن لانحتاج الى أن ننبه على هذا الأصل ، بل لايمتنع أن يكون لقوى النفوس نوع تأثير كما لقوى سائر الأعيان ، وان كانت الأعيان وقواها متفاوته ، فلا ريب أن قوة جبريل الذى قال الله فيه (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى . / ذو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى) [سورة النجم : ٥ ، ٦] ، وقال فيه (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ . ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى الْعَرْشِ مَكِينٍ . مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ) [سورة التكوير : ١٩ ـ ٢١] . وقد رُوى أنه قلع قرى قوم لوط الستَّة ورفعها ثم قلبها عليهم (١) ، فلا ريب أن هذه القوة التى

ص ٥٠

---

(١) انظر تفسير قوله تعالى فى سورة هود : ٨٢ ، ٨٣ : (فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضوده مسومة عند ربك وما هى من الظالمين ببعيد) فى الطبرى ١٥/٤٣٢ ـ ٤٤٣ ؛ ابن كثير ٢/٤٥٤ ، ٤٥٥ .

للملك مما امتاز بها على أصحاب القوى المعروفة لما نشاهده من الحيوان .

الفلاسفة يقولون ما ذكره ابن سينا في كتاب الإشارات من مبادئ ثلاثة

وقد بيّنا أن هؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا وأمثاله كما ختم « اشاراته » بأن قال (١) : « الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة : أحدها : الهيئة النفسية (٢) وثانيها : خواص الأجسام العنصرية ، مثل جذب المغناطيس للحديد (٣) بقوة تخصه . وثالثها : قوة (٤) سماوية بينها وبين أمزجة أجسامأرضية مخصوصة بهيئات وضعية ، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية تستتبع حدوث آثار غريبة » .

قال : (٥) « والسحر من قبيل القسم الأول ، بل المعجزات والكرامات والنيرنجيات (٦) من قبيل القسم الثاني . والطلسمات من قبيل القسم الثالث » .

فزعم أن أسباب خوارق العادات في هذا العالم هي هذه الأسباب الثلاثة : اما القوى النفسانية ، واما القوى الجسمانية العنصرية ، واما القوى الفلكية مع القوى الجسمانية أو النفسانية .

---

(١) الاشارات والتنبيهات ٤/٩٠٠
(٢) في الاصل : الهمة ، وفي الاشارات : الهيئة النفسانية المذكورة .
(٣) الاشارات : الحديد .
(٤) الاشارات : قوى .
(٥) بعد ما سبق مباشرة .
(٦) الاشارات : والنيرنجات .

نفيه غير هذه المبادئ لا دليل له عليه

وهذا النفى لم يذكر عليه دليلا ولا دليل له عليه ، والنافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل ، وهو يقول (١) : « ليس الخرق في تكذيبك مالم تستبن حكمته (٢) دون الخرق في تصديقك مالم يقم بين يديك بينتـــه » . وهذا كنفيهم للجن والملائكة ، وهؤلاء يلزمهم اقامة دليل على النفى ولا دليل لهم ، ولـكن كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ، وهذا مما ينبغى أن يُعـــرف ، فان عمدة هؤلاء في حصرهم الفاسد هو النفى والتكذيب بلا علم أصلا .

وأيضا ، فانا قد علمنا نحن وغيرنا بالمشاهدة والأخبار المتواترة والدلائل اليقينية بطلان هذا الحصر ، وأنه يحدث في هذا العالم أمور كثيرة عن أحياء ناطقين من غير نفوس بنى آدم وغير الأجسام العنصرية وغير الفلك وقواه .

ف ٥٠

وقد ذكر ابن سينا لما تكلم على اثبات الخوارق على أصول اخوانه الفلاسفة الذين يزعمون أن المبـــدع للعالم موجب بذات لا قدرة لها ولا مشيئة ، وأنه يمتنع انشقاق الأفلاك وتغير هذا العالم . وهؤلاء يكذّبون ، أو يكذّب كثير منهم ، بكثير من الغرائب التى يقر بهـــا ابن سينا وأمثاله ، فان الالـٰهيين من الفلاسفة يقــــــرّون بأمور كثيرة ينـكرها الطبيعيون منهم .

فلما ذكر امكان ما صدّق به من الغرائب ، وذكر دليل

---

(١) ٤/٩٠٢

(٢) الاشارات : مالم يستبن لك بعد جليته

امكانه على أصول اخوانه ، قال(١) : «اعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها ، انما هي ظنون امكانية صيرإليها من أمور عقلية فقط ، وان كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ، ولكنها تجارب لما بُيِّنت (٢) طلبت أسبابها . ومن العادات (٣) المتفقة لمحبي الاستبصار أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم ، حتى يكون ذلك تجربة في اثبات أمرٍ عجيب ليكون حجة (٤) وداعيا الى طلب سببه . فاذا اتضح حسمت الفائدة به (٥) واطمأنت النفس الى وجود تلك الأسباب ، وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما قدر فعله أو رؤياه منها (٦) ، وذلك من أجم (٧) الفوائد وأعظم المهمات . ثم اني لو اقتصصت جزيئات هذا الباب فيما شاهدناه ، وفيما حكاه من حَدَّثَنَاه (٨) لطال الكلام ، ومن لم يصدق (٩) الجملة هان عليه أيضا أن لايصدق التفصيل» فهذا كلامه .

وقد تبين أنه انما ذكر من أسباب الغرائب الاخبار بالمغيَّبات ، لم يذكره لمجرد كونه ظناً ممكنا عُلم امكانه بأدلة عقلية ، بل لمَّا عُلمت هذه الغرائب بالمشاهدة

---

(١) الاشارات ٤/٨٩١

(٢) الاشارات : ثبتت

(٣) الاشارات : السعادات

(٤) الاشارات : له كون وصحة

(٥) الاشارات : جسمت الفائدة

(٦) الاشارات : العقل فيما يريأ رياه منها

(٧) الاشارات : أجسم .

(٨) الاشارات : صدقناه .

(٩) الاشارات : لا يصدق .

والخبر الصادق فطُلبت حينئذ أسبابها ، وهذا بعينه يُقال له فيما عَلم غيره ثبوته بالمشاهدة والأخبار الصادقة ، فمن شاهد وجود الجن ورآهم أحياءً ناطقين منفصلين عن الانسان أو ثبت ذلك عنده بالأخبار الصادقة / أو علم من الأدلة اليقينية ما يدل على ذلك كما قد عَلِم ذلك من شاء الله كان قد علم يقينا أن الجن ليست قوى نفسانية وعلم أن من الغرائب ما يكون عن أفعال الجن وأخبارهم .

ص ٥١

الادلة على ان الجن ليست قوى نفسانية

وهذا أمر معلوم لجميع الأمم من العرب والترك والهند وغيرهم ، والأمور المتواترة عند الأمم عن الكهان تفوق الاحصاء . والذى علمناه في زماننا ممن تحمله الجن وتطير به في الهواء ، وتسرق له أنواع الأطعمة من الحلاوة وغيرها ، وتأتيه بها وتخبره عن بعض الأمور الغائبة عنه بأمور كثيرة يطول وصفها في هذا الباب

وأما أمر الملائكة فهو أجل وأعظم ، وأخبارهم متواترة عند أهل الكتب . وأما آثارهم في العالم فيعلم بالمعاينة والمشاهدة . فدعوى المدّعي بعد هذا أن المعجزات والكرامات والسحر هي قوى نفسانية من أبطل الباطل . فان السحر كثير منه يكون بالشياطين ، كما قال الله تعالى : (واتَّبعُوا ماتَتْلُوا الشَّيَاطِينُ على مُلْكِ سُلَيْمَانَ ومَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ ولَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ ومَا أُنزِلَ علَى الْمَلَكَيْنِ بِبابِلَ هَارُوتَ ومَارُوتَ ومَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ) الى آخر الآية [سورة البقرة : ١٠٢] .

وكتب السحر مملوءة من الأقسام والعزائم على الجن بساداتهم الذين يعظمونهم ، ولذلك كانت الانس تستعيذ بالجن ، كما قال الله تعالى : (وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقاً) [سورة الجن : ٥] كانوا اذا نزل الرجل منهم بوادٍ يقول : أعوذ بعظيم هذا الوادى من سفهائه ، فأنزل الله هذه الآية(١) .

وكان النبى صلى الله عليه وسلم يعوّذ الحسن والحسين فيقول : «أعيذكما بكلمات الله التامة ، من كل شيطان وهامة ، ومن كل عين لامّة » (٢) ، ففرّق بين الشيطان / وبين الهوام وبين أعين الانس كما يدل ذلك على وجود الضرر في هذه الجهات الثلاث : الانس والجن والهوام . ظ ٥١

وقد قال تعالى : (وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا [سورة الأنعام : ١١٢] ، وقال تعالى : (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ) الى آخرها . فأمره بالتعوذ من شر الوسواس من الجنة والناس ، الذى يوسوس في صدور الناس .

---

(١) انظر تفسير هذه الاية فى : الطبرى (ط . بولاق) ٢٩/ ٦٧ ـ ٦٩ ؛ تفسير ابن كثير ٤/٤٢٨ ـ ٤٢٩ .

(٢) الحديث عن ابن عباس رضى الله عنهما فى : البخارى (كتاب الانبياء ، الباب العاشر) انظر فتح البارى (ط . السلفية) ٦/٤٠٨ ؛ سنن أبى داود ٤/٢٣٥ (كتاب السنة ، باب فى الرد على الجهمية) ؛ سنن ابن ماجة ٢/١١٦٤ ـ ١١٦٥ (كتاب الطب ، باب مارخص فيه من الرقى) ؛ المسند (ط . المعارف) ٣/٣٥٦ ، ٤/١٤٣ . والهامة : كل ذات سم يقتل ، واللامة : الجنون يلم بالانسان ، أى يقرب منه ويعتريه . والعين اللامة : العين التى تصيب بسوء .

وقد أخبر الله في كتابه عن خطابه للجن وأمره لهم ونهيه لهم ، كقوله : (يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ) [سورة الأنعام : ١٣٠] ، وقوله تعالى : (يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ) [سورة الرحمن: ٣٣] ، وقوله : (وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَراً مِّنَ الْجِنِّ) [سورة الأحقاف : ٢٩] ، الى آخر السورة ، الى قوله : (وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ) [سورة الأحقاف : ٣١] ، وقوله : (قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ) [سورة الجن : ١] الى آخر السورة .

ونحن لو ذكرنا ما رأينا وسمعناه من أحوال الجن لطال الخطاب : من أحوالهم مع المؤمنين الصالحين ومن احوالهم مع أهل الكذب والفجور ، كما قال الله تعالى : (هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ . تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ . يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ) [سورة الشعراء ٢٢١ ــ ٢٢٣] .

فهؤلاء قوم حصروا الوجود وأسبابه فيما علموه ولا علم عندهم بانتفاء مالم يعلموه ، وغاية أحدهم أن ينفى الشيء لانتفاء دليل معين ، وهذا غاية الجهل ، و هم جهال من وجهين : أحدهما : عدم العلم بكثير من أنواع الموجودات وأحوالها ، والثاني : عدم العلم بأسباب الحوادث ، فانهم لما لم يثبتوا قدرة الرب على تغيير العالم ونفوا مشيئته التى بها تحدث الحوادث صاروا متكرين لخرق العادات فاحتاجوا في

اثبات الغرائب الى اجرائها على ذلك القانون الباطل ، ولهذا بيّنا فساد الأصل الذى بنوا عليه مذهبهم ، وهو كون العالم متولداً عن علة موجبة بالذات مستلزمة / لمعلولها ، فان هذا الأصل اذا بطل بطل دعواهم أن الحوادث لا تـكون الا بهذه الأسباب ، وأمكن أن يكون الله هو الذى يحدثها سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته ، وان كان ما يشاؤه ويخلقه بأسباب يخلقها وبحكمةٍ يريدها هو سبحانه وتعالى .

ص ٥٢

ومما يبين جهلهم في حصرهم وأن ما ذكروه من أن أسباب المعجزات والكرامات والسحر(١) قوى نفسانية أنهم مخطئون في فاعل السحر ، فخطاؤهم في فاعل المعجزات والكرامات أولى وأعظم .

وذلك أن السحر ليس هو مجـرد قوى النفس كما ذكره باتفاق أهل المعرفة بالسحر ، بل السحرة مستعينون بأرواح مقارنة لهم ، وكتب السحـر الموروثة عن الـكُشدانيين (٢) والهند واليونانيين والقبط وغيرهم من الأمم مملوءة بذكر

---

(١) فى الاصل فوق كلمة السحر كلمة « هو » والسيـاق بدونها افضـل .

(٢) نبهنى الاستاذ عبد الصمد شرف الدين فى تعليقاته على كتاب الرد على المنطقيين (ص ٢٨٦ ، ط . بومباى ، الهند ، ١٣٦٨/١٩٤٩) الى ما ذكره ابن كثير فى البداية والنهـاية (وجدت ذلك فى ١/١٤٠) من أن ابراهيم عليه الصلاة والسلام اقام واهله بحـران وهى أرض الكشدانيين فى ذلك الزمان . وذكر الزبيدى فى تاج العروس (مادة : كشد) « الكشدانيون بالضم طائفة من عبدة الكواكب » .

ذلك مثل كتب طمطم الهندى(١) وتنكلوشا البابلى(٢) وكتب ثابت بن قرّة (٣) وأبى معشر البلخى (٤) وغيرهم ممّن صنف في هذا الباب . وأبو عبد الله محمد بن الخطيب قد ذكر في كتابه الذى سمّاه « السر المكتوم في السحر والطلسمات ومخاطبة النجوم » في ذلك أموراً كثيرة .

---

(١) لم أعرف من هو طمطم الهندى ، وذكر الاستاذ عبد الصمد شرف الدين (المرجع السابق ، ص ٢٨٧) ان حاجى خليفة ذكر كتاب طمطم الهندى فى كتابه كشف الظنون فى حرف الكاف · وانظر : كشف الظنون ١٤٣٥/٢ (ط · طهران ، ١٩٦٧/١٣٧٨) ·

(٢) فى الاصل : نتكلوشا البابلى · والتصويب من كتاب الرد على المنطقيين (ص ٢٨٦) · واشار الاستاذ عبد الصمد فى تعليقاته الى ماذكره القفطى فى اخبار الحكماء حيث قال : « هذا احد السبعة العلماء الذين رد اليهم الضحاك البيوت السبعة التى بنيت على اسماء الكواكب السبعة ، وقد كان عالما فى علماء بابل » ·

(٣) ابو الحسن ثابت بن قره بن زهرون الحرانى الصابىء ، طبيب ورياضى وفيلسوف ، ولد بحران سنة ٢٢١ ونشأ بها ، وعاش ببغداد ، واشتغل بالطب والفلسفة ، وكانت له منزلة رفيعه عند الخليفة المعتضد العباسى ، وصنف نحو ١٥٠ كتابا منها كتاب الذخيرة فى علم الطب ، وقد توفى ببغداد سنة ٢٨٨ · انظر ترجمته فى : طبقات الاطباء والحكماء لابن جلجل ، ص ٧٥ ؛ فهرست ابن النديم (ط· التجارية) ، ص ٣٩٤؛ تاريخ مختصر الدول (ط ، بيروت) ص ١٥٣ ؛ وفيات الاعيان ٢٧٨/١ ـ ٢٨٠ ؛ الاعلام ٨١/٢ ـ ٨٢ ·

(٤) ابو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخى ، اصله من بلخ بخراسان ، وهو احد المنجمين العرب وله كتب هامة فى علم النجوم منها كتاب « الالوف فى بيوت العبادات » (وقد ذكره البيرونى فى كتابه الاثار الباقية عن القرون الخالية ، ص ٢٠٥ ، ط · ليبزيج بالمانيا) وكتاب « الطبائع » · وكان ابو معشر اعلم الناس بتاريخ الفرس وأخبار سائر الامم ، وقد توفى سنه ٢٧٢ ويقال انه نيف على المائة · انظر ترجمته فى : طبقات ابن جلجل ، ص ٢ ، فهرست ابن النديم ، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١ ؛ تاريخ مختصر الدول ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ ، ١٤٩ ؛وفيات الاعيان ٣١٠/١ـ٣١١؛ الاعلام ١٢٢/٢ ·

وهؤلاء يعبدون الكواكب بأنواع العبادات والقرابين وتتنزل عليهم الشياطين التي يسمونها هم روحانيات الكواكب ، وهي أشخاص منفصلة عنهم وان لم يروها سمعوا كلامها فتخبرهم وتخاطبهم بأمور كثيرة وتقضي لهم أنواعا من الحوائج ، وهذا موجود اليوم كثيراً في بلاد الترك والخطا (١) والعجم والهند ، بل وفي بلاد مصر واليمن والعراق والشام وغير ذلك ، وأعرف من هؤلاء عدداً .

وهم كما قال تعالى : (وَلاَ يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى) [سورة طه : ٦٩] ، وقال تعالى : (وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) [سورة البقرة : ١٠٢] ، /وقال تعالى : (وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ) الآية [سورة البقرة : ١٠٢] وقد تقدم ذكرها . ظ ٥٢

فاذا كان هؤلاء مع أهل الملل متفقين على ما شاهدوه وسمعوه من وجود هذه الأحياء الناطقين المنفصلين عن نوع

---

(١) جاء فى كتاب نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر لابى عبد الله محمد بن ابى طالب الانصارى ، ص ٢٦٤ ، ط . ليبزيج ، ١٩٢٣ مايلى : « وأما التتار فلم يكن لهم ذكر على السنة الناس لانهم كانوا متاخمين الصين وكان بين بلادهم وبلاد المسلمين بلاد الخطا وهى التى تسمى تركستان وكان الخطا قد استولوا على ما وراء النهر وملكوها عدة سنين فلما ملك علاء الدين محمد بن خوارزم شاه بلاد خراسان طمحت همته الى ما وراء النهر فقصدهم وأخذها منهم وجرى بينه وبينهم حروب استأصلهم فيها وملك ما بأيديهم من البلاد فلما خلت تركستان من الخطا نزلها التتار وكانوا أعداء لهم » .

الانسان وعن العناصر الأربعة والأفلاك ، وأنهم كثيرا ماتصدر منهم الغرائب ، فكيف يقال ان أسباب الغرائب هى الثلاثة فقط !؟ فتبين أن الذى يجعل السحر انما يكون عن مجرد قوى نفسانية من أعظم الناس جهلا وضلالا ، وقائل ذلك في المعجزات أجهل منه وأضل بكثير .

وأيضا فان هؤلاء سواء قالوا بقدم العالم أو حدوثه ، وسواء قالوا مع الحدوث بدوام فعل الرب أو تجدده بعد أن لم يكن ، وسواء قالوا مع قدم العالم بأن له علة مبدعة أو لم يقولوا بذلك ليس معهم ماينفي وجود مالم يعلموا وجوده من الأفلاك والأرواح العلوية والسفلية . وهم يصرّحون بأنهم ليس معهم ما يدل على أن الأفلاك تسعة ، بل هم يثبتون ما اعتقدوا قيام الدليل على ثبوته ، وأما نفي الزيادة فلادليل لهم على نفيه ، واذا كان هذا في الأفلاك التى هى محسوسة ، ودلهم على عددها كسوف الكواكب بعضها بعضا ، واختلاف حركات الكواكب السبعة ، وغير ذلك أولى أن لايكون لهم دليل على نفيه ، وحينئذ فلا دليل لهم على نفي ملائكة كثيرة أضعاف أضعاف العقول العشرة ، ولا على نفي ملائكة تدبر أمر السماء والأرض والسحاب والمطر وغير ذلك ، فلو أخبر بوجود ذلك من لم يُعلم صدقه ولا كذبه لم يجز تكذيبه الا بدليل ، فكيف اذا أخبر بذلك الأنبياء الصادقون المصدوقون !؟ وحينئذ فأفعالها من أعظم الأسباب في وجود الغرائب ، فكيف يُقال لا سبب لها الا هذه الأسباب الثلاثة !؟

ص ٥٣ / وأيضا فالدلائل الدالة على وجود الملائكة غير اخبار الأنبياء كثيرة منها : أن يُقال : الحركات الموجودة في العالم

الادلة على وجود الملائكة

ثلاثة : قسرية وطبيعية وارادية ، ووجـــه الحصر أن مبدأ الحركة اما أن يكون (١) من المتحرك أو من سبب خارج ، فان لم تمكن (٢) حركته الا بسبب خارج عنه ، كصعودالحجر الى فوق ، فهذه الحركة القسرية ، وان كانت بسبب منه ، فاما أن يكون المتحرك له شـــعور واما أن لايكون ، فان كان له (٣) شعور فهى الحـــــركة الارادية والا فهى الطبيعية ، والحركة الطبيعية في العناصر اما أن تكون لخروج الجسم عن مركزه الطبيعى ، والا فالتراب اذا كان في مركزه لم يكن في طبعه الحركة ، فالمتولدات من العناصر لا تتحرك الا بقاسر يقسر العناصر على حركة بعضهـــــا الى بعض ، واذا كانت الحركات الطبيعية والقسرية مفتقرة الى محــرك من خارج عُلم أن أصل الحركات كلها الارادة ، فيلزم من هذا أن يكون مبدأ جميع الحركات من العالم العلوى والسفلى هو الارادة .

وحينئذ فان كان الرب هو المحرك للجميع بلا واسطة ثبت أنه فاعل مختار ، فبطل أصل قولهم ، وجاز حدوث المعجزات عن مشيئته بلا سبب ، وان كان حركها بتوسط ارادات أخرى فأولئك هم الملائكة ، وقد عُلم بالدلائل الكثيرة أن الله خالق الأشياء بالأسباب ، فعُلم أن الملائكة هم الوسائط فيما يخلقه الله تعالى ، كما قال تعالى : (فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً) [سورة النازعات : ٥] ، (فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْراً) [سورة الذاريات: ٤] ، واذا كانوا موجودين أمكن حـــدوث الحوادث عنهم ، وبطل قول من يزعم أنه ليس لها الا الأسباب الثلاثة المتقدمة .

---

(١) فى الاصل : تكون .

(٢) فى الاصل : يمكن .

(٣) فى الاصل : لها .

وأيضا فهؤلاء يقولون ان المقتضى لخوارق العادات اما أن يكون قوى نفسانية أو جسمانية ، وان كانت جسمانية فاما أن / تكون جسمانية عنصرية أو جسمانية فلكية ، فالخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية هى عندهم من المعجزات والكرامات والسحريات ، والحاصلة من القوى العنصرية كجذب المغناطيس وهى النيرنجيات ، والحاصلة من القوى الفلكية هى الطلسمات ، والقوى الفلكية لا تؤثر في الخارق الا عند انضمام القوى العنصرية القابلة أو القوى النفسانية الأرضية الفاعلة ، وهذا هو الطلسمات .

ظ ٥٣

أسباب خوارق العادات عند ابن سينا

ومن أعظمهم اثباتا لخوارق العادات ابن سينا ، وقد ذكر أسباب الخوارق في أربعة أمور(١) : في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة ، وهو أن النفس تشتغل بما يعرض لها من معرفة أو محبة وخوف ونحو ذلك حتى لاتجوع بسبب أن القوى الهاضمة مشتغلة عن تحليل الغذاء . وفي سبب التمكن من الأفعال الشاقة مثل أن يطيق العارف فعلا أو حركة تخرج عن وسع مثله ، وهذا كما أن النفس اذا حصل لها غضب وفرح أو انتشاء ما بسكر معتدل وأمثاله حصل لها قوة لم تكن قبل ذلك ، وكذلك اذا حصل لها من أحوال العارفين ما يقويها . وفي سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب ومضمونه أنه قد

---

(١) الكلام التالى هو تلخيص لكلام ابن سينا فى « النمط العاشر » فى أسرار الايات من كتابه « الاشارات والتنبيهات » انظر ٨٥٣/٤ ومايليها .

يعلم الغيب في اليقظة (١) كما يعلمه في النوم ، وادّعَوْا أن سبب ذلك أن العلم بالحـــوادث منتقش في العقل الفعّال أو النفس الفلكية ، فاذا اتصلت النفس الناطقة بذلك علمت ذلك ، ثم تارة يصوّره الخيال في المثـال وتارة لا يصوره . والسبب الموجب لاتصـــــال النفس ضعف تعلقها بالبدن ، والضعف تارة يكون لجنون أو مرض ، كما يصيب أهل المرة السوداء ، وتارة يكون لفرط الجوع أو التعب أو غير ذلك من الأحوال ، وتارة يكون لرياضة النفس .

ص ٥٤ / وهذه الأقســام الثلاثة : الصبر عن الأكل مدة ، وقوة البدن ، والانذار بالمنامات وما يجـرى مجراها أمر يحصل للمسلم والـكافر والبَرّ والفاجـــر فيكون سبب الخوارق وتصرفها في العناصر ، فان النفس كما أثرت في بدن نفسها بالتحريك والتحويل من حال الى حال جاز أن تؤثر في عنصر العالم ويكون كالبدن لها فتـــؤثر بالزلزلة وانزال المطر ونحو ذلك .

قال (٢) : « فالذى يقع له هـــذا في جبلة النفس ويكون رشيدا(٣) مزكيا لنفسه فهوذو معجزة منالأنبياء وكرامة(٤) من الأولياء (٥) ، والذى يقـــع له هذا ويكون (٦) شريرا

---

(١) فى الاصل : اليقضة ·

(٢) الاشارات ٤/٨٩٨

(٣) الاشارات : ثم يكون خيرا رشيدا

(٤) الاشارات : أو كرامة

(٥) بعد كلمة الاولياء في «الاشارات» عبارة : ·· وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى

(٦) الاشارات ٤/٨٩٩ : ثم يكون ·

ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث » .

قال (١) : « والاصابة (٢) بالعين تكاد أن تـكون (٣) من هذا القبيل » قال : « وانما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسـام ملاقيا أو مرسل جزءاً (٤) ومنفذ كيفية بواسطة (٥) . ومن تأمـل ما وصفناه (٦) استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار» فهذا ملخص كلامهم في هذا الباب .

ومعلوم أن جميع ما ذكروه هو أمر معتاد كثير ،ليس من خوارق العادات ، ولا من جنس المعجزات ، ولهـذا قال ابن سينا بعد ذكر ذلك وذكر ما تقدم حكايته من أنه « [من] لم يصدق بالجملة هان عليه التفصيل (٧) » .

ثم قال (٨) « ولعلك قد بلغـك (٩) عن بعض العارفين أخبار تكاد تأتي بتقلب (١٠) العـادة فتبادر الى التـكذيب ، وذلك مثل مايُقال ان نبيا ربما استسقى للناس (١١) فسقوا ،

---

(١) الاشارات ٤/٨٩٩ (الفصل التاسع والعشرون : اشاره) .
(٢) الاشارات : الاصابة .
(٣) في الاصل : يكون ، والمثبت عن « الاشارات » وهو الصواب .
(٤) الاشارات : جزء .
(٥) الاشارات ٤/٩٠٠ : أو منفذ كيفيته في واسطة .
(٦) الاشارات : ما أصلناه .
(٧) عبارة ابن سينا ٤/٨٩١ : « ومن لايصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق أيضا التفصيل » و (من) ساقطة من الاصل ، وانظر ماسبق ص ١٦٧ .
(٨) الاشارات ٤/٨٩٢ (الفصل الخامس والعشرون : تنبيه)
(٩) الاشارات : قد تبلغك .
(١٠) الاشارات : بقلب .
(١١) الاشارات : ان عارفا استسقى للناس .

أو استشفى فشفوا ، أو دعا عليهم فخُسف بهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر ، ودعا لهم فصُرف عنهم الوباء والموتان أو السيل أو الطوفان (١) . أو خشع لبعضهم سبع ، أو لم ينفر عنه طير (٢) أو مثل ذلك مما لا يأخذ (٣) في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل ، فان / لأمثال هذه أسباباً من أسرار (٤) الطبيعة ، وربما تأتى لى (٥) أن أقص بعضها عليك » . .

ظ ٥٤

ثم ذكر أن ذلك قد يكون سببه من قوة النفس ، فانها اذا كانت تتصرف في بدنها جاز أن تتصرف في غيره (٦) .

تعليق ابن تيمية على كلام ابن سينا

ومعلوم أن ما ذكروه لا يفيد الجزمَ بما قالوه وانما غايته امكان ذلك وجوازه بأن يُقال : اذا جاز أن يرى الانسان مناما يدل على أمور غائبة أمكن أن يكون العلم بجميع الأمور الغائبة من هذا الباب ، واذا جاز أن تؤثر النفس في بدنها وفى شيء صغير جاز أن تؤثر في مجموع الهواء والماء والتراب والنار ، واذا جاز أن تقوى النفس على بعض الأفعال جاز أن تقوى على الطيران في الهواء والمشى على الماء وقلب قرى قوم لوط وفلق البحر وانزال المن والسلوى وتفجير اثنى عشر عينا من الحجر وقلب العصا حية واخراج القمل والضفادع

---

(١) الاشارات : والسيل والطوفان .
(٢) الاشارات : او لم ينفر عنهم طائر
(٣) الاشارات : مما لا تؤخذ .
(٤) الاشارات : فى اسرار .
(٥) الاشارات : يتأتى لى .
(٦) انظر معنى ذلك فى الاشارات « الفصل السادس والعشرون : تذكرة وتنبيه » ٤/٨٩٣ ـ ٨٩٦ .

وانزال المائدة عليها خبز وسمك وزيتون وأمثال ذلك .

ومن المعلوم أن هذا لايدل على نوع هذا الممكن بلا ريب ، فلم قلتم ان هذا هو الواقع . وكلامهم في هذا مثل كلامهم في اضافة سائر أنواع الصرع الى الخلط السوادى(١) والبلغمى فان هذا انما يصح أن لو لم تكن الجن موجودين ، والأطباء ليس عندهم دليل على نفى الجن ولا في صناعتهم مايمنع وجود الجن ، وقدماء الأطبـــاء كأبقراط (٢) وغيره معترفون بذلك ، ولـكن يقولون ليس في صناعتهم ما يدل عـلى ثبوت الجن ، وعدم العـلم ليس علماً بالعـدم ، وعدم الدليل ليس علما بعـدم المدلول عليه ، فان عدم ما يدل عـلى الشيء المعين لايقتضى انتفـاؤه ، فـكيف اذا عُلم بالدلائل الـكثيرة أن الجن قد تصرع الانس كما قال عبد الله بن أحمد ابن حنبل (٣) قلت لأبي : ان الاطباء يقولون ان الجني لايدخل بدن الانسي . فقال : يابني/ يكذبون هوذا يتكلم على لسانه . ص ٥٥

---

(١) في الاصل : السوداي .

(٢) بقراط أو أبقراط Hippocrates بن ايراقليس من أهل اسقلابيوس باليونان وعاش في مدينة قو على شاطىء الاناضـول من آسيا الصغرى ، طبيب ماهر وله مؤلفات عديدة في الطب ، عاش خمسـا وتسعين سنة وتوفى سنة ٣٥٧ ق.م. على الارجح . انظر ما ذكرته عنه في (د) ١/١٨٤ ت ٥ وانظر ترجمته أيضا في فهرست ابن النـديم ، ص ٤١٤ .

(٣) في هامش الاصل : قال عبد الله بن حنبل . والصـواب ما في الاصل ، وأبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني البغدادي ، حافظ للحديث ، روى عن أبيه وعن غيره ولـه الزوائد على كتاب الزهد لابيه وكتاب « زوائد المسند » . ولد سنة ٢١٣ وتوفى سنة ٢٩٠ . انظر ما ذكرته عنه في (س) ٢/٢٨٣ ت ١٠ . وانظر ترجمته أيضا في تهذيب التهذيب ٥/١٤١ ـ ١٤٣ ؛ الاعلام ٤/١٨٩ .

وهذا أمر قد باشرناه نحن وغيرنا غير مرة ، ولنا في ذلك من العلوم الحسيات رؤية وسماعاً مالا يمكن معه الشك .

لكن المقصود هنا أن نبين أنهم ينفون الشيء بلا علم ، والنافي عليه الدليل كما على المثبت الدليل ، فهم ليس معهم في كون هذه الآيات حادثة عن القوى النفسانية الا مجرد التجويز والامكان : (انْ يَتَّبِعُــون الا الظَّنَّ وانْ هُمْ الا يَخْرُصُونَ) [سورة الأنعام : ١١٦] .

الرد على قولهم ان معجزات الانبياء قوى نفسانية من وجوه

وأيضا ، فلا دلالة لهم على امكان كون النفوس تؤثر في مثل هذا أصلا الا مجرد قياس بعيد لا يقتضي ذلك .

الوجه الاول لادليل عندهم على ان هذه الآثار من قوى النفوس

فهذا أول الوجوه (١) أن يُقال : أنتم لا دليل لكم بكون هذه الآثار من قوى النفوس .

الوجه الثانى من هذه الآثار مايعترفون بانه ليس من قوى النفوس

الوجه الثاني : أن يُقال من هذه الآثار أمور كثيرة تعترفون أنتم بأنه يمتنع كونها من آثار النفوس كما تقدم التنبيه عليه فبطل قولكم ان الآثار المعلومة عنــــد المسلمين واليهود والنصارى من آثار النفوس ، فان مجموع ما ذكروه ليس فيه ما يكاد يخرج عن قياس الأمور المعتادة الا حوادث الأكوان كنزول المطر وشفاء المريض وزلزلة الأرض والخسف وصرف السيل والوباء ورجوع السبع والطير ، وهذه الأمور يحصل جنسها بأسباب معتادة (٢ فان المطر ينزل [بأسباب] متعددة ، وكذلك شفاء المريض و [حدوث] الخسف و [الهلاك] يحصل بأسباب [معتادة] كما يحصل نوعه [بأسباب] معتادة ٢) وهذا

(١) كذا وسبق أن ذكرنا وجهين . انظر ما سبق ص ١٦٣ .

(٢ ــ ٢) عبارات ساقطة من الاصل كتبت في الهامش ولم تظهر منها بعض الكلمات فاضفتها حسب المعنى بين قوسين .

بخلاف انفلاق البحر اثنى عشر فِرقاً(١) كل فرق كالطود العظيم وانقلاب العصا حية ، ونزول المن والسلوى ، وانفجار اثنتى عشرة عينا(٢) من الحجارة ، ومثل نبع الماء من بين الأصابع ، وتكثير الطعام والشراب حتى يكفى أضعاف من كان يكفيه ، وانقلاع الشجرة ثم عودها الى مكانها ثابتة ، فهذه الأمور وأمثالها لا يصدر جنسها عن سبب معتاد ، فهذه خارقة للعادة بخلاف ما يكون خارقا للعادة في قدره لا في جنسه ، وهذا الجنس هم يمنعون حصوله في العالم لابقوى/ نفس ولا غيرها ، والعلم بحصول مثل ذلك ـ اما بالمعاينة واما بالأخبار الصادقة ـ يبيّن فساد أصلهم.

٥٥

وهذا مما ينبغى للعاقل أن يتدبره ، فان القدر الذى بينوا سببه من الغرائب ليس من جنس خوارق العادات بل هو من جنس الأمور المعتادة ، وعلى هذا فيكونون منكرين لجنس الخوارق ، وهذا هو أصلهم الفاسد الذى يُعلم فساده بدلائل كثيرة ، ولكن ابن سينا سلك طريقة أراد أن يجمع فيها بين أصولهم الفاسدة وبين التصديق بنوع من الغرائب وأن يجعل الكرامات والمعجزات من هذا النمط ، فان السحر هو من الأمور المعتادة كالأسباب التى يحصل بها المرض والموت ونحو ذلك ، ومنه أمور تخالف العادة والطبيعة ولكن هو مما اعتيد أنه يحصل بالشياطين لكن مقرونا بما يدل على كذبه وفجوره فلا يشبه كرامات الصالحين فضلا عن المعجزات ، والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا بيان فساد قول من جعل المعجزات قوى نفسانية .

(١) فى الأصل: فرقة. (٢) فى الأصل: وانفجار اثنى عشر عينا.

الوجه الثالث : أن يقال : الخوارق ثلاثة أنواع : منها ماهو من جنس الغَنَاء عن الحاجات البشرية ، ومنها ماهو من جنس العلم الخارج عن قوى البشر ، ومنها ماهو من جنس المقدورات الخارجة عن قدرة البشر .

الوجه الثالث الخوارق ثلاثة أنواع : فوق طاقة البشر وعلمهم وقدرتهم

ولهذا قال نوح عليه السلام ، وهو أول رسول أرسله الله الى أهل الأرض : (ولا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللهِ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ) [سورة هود : ٣١] وقال الله تعالى لخاتم الرسل : (قال لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللهِ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ إِني مَلَكٌ) [سورة الأنعام : ٥٠] .

فالغناء منجنس الاستغناء عنالأكل والشرب مدة ، والعلم من جنس الاخبار عن الغيـــوب ، والقدرة من جنس الأفعال الشاقة ببدنه والتصرف فيالعناصر بالاستحالة والزلزلة ونحو ذلك ، فهم انما ذكروا سبب مثلهذا ، أما سبب انقلاب العصا / حية وخروج الناقة من الأرض وأمثال ذلك فهم معترفون بأنه غير ممكن ولا يمكنهم احالة سببه على قوى النفس .

ص ٥٦

الوجه الرابع تأثير قوى النفس لايبلغ مبلغ معجزات الأنبياء

الوجه الرابع : أن يُقال النوع الذى يقولون(١) عنه انه لقوى النفس [يؤثر](٢) تأثيراً لايدعون أن تأثيره يبلغ الى أن يُنزل ماء الطوفان الذىغرّق أهل الأرض ، ولا أن يُرسل الريح العقيم سبع ليال وثمانية أيام حُسُوما التى أهلكت عادا ، ولا أن تقتلع قرى قوم لوط وتقلبها حتى هلك كل من

---

(١) فى الاصل : تقولون

(٢) زدت كلمة (يؤثر) لتستقيم العبارة .

فيها وا'تبعوا بحجارة تتبع الشارد منهم ، ولا ترسل طيراً أبابيل بحجارة من سجيل تنزل على أصحاب الفيل واحداً واحداً مع كل طير ثلاثة أحجار صغار حجر في منقاره وحجران في رجليه حتى هلك أصحاب الفيل ، وصار كيدهم في تضليل. حتى أرسل عليهم حجارة من سجيل ، فجعلهم كعصف مأكول ، ولا في قوى النفس انها صبيحة كل يوم ينزل المن والسلوى الذى يكفي عسكر موسى وتظللهم بالغمام حيثما ساروا وتطيل الثبات معهم كلما طالوا ، وتفجر الماء كل يوم من الحجر اثنتى عشرة(١) عينا لكل سبط عين ولايفرق البحر اثنى عشر فرقا كل فرق كالطود العظيم حتى اذا خرج منه عسكر موسى ودخله عسكر فرعون انطبق عليهم فأغرقهم كلهم .

وكذلك أيضا من الخوارق(٢) الخارجة عن قوى النفوس : احياء الموتى من الآدميين والبهائم وقد ذكر الله ذلك في غير موضع من كتابه ، فذكره في خمسة مواضع في سورة البقرة ، وقال تعالى : (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ . ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [سورة البقرة : ٥٥ ، ٥٦] ، وقال تعالى : (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [سورة البقرة : ٧٣] ، وقال تعالى : (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ / أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ) الآية [سورة البقرة : ٥٦

---

(١) فى الأصل : اثنى عشر . (٢) فى الأصل : خوارق .

٢٤٣] ، وقال تعالى : (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [سورة البقرة : ٢٥٩] .

وقد ذكر الله سبحانه احياء المسيح للموتى باذن الله ، وذكر سبحانه قصة أصحاب الكهف ومكثهم ثلاثمائة سنة شمسية وهي ثلاثمائة وتسع سنين قمرية نياما لايأكلون ولايشربون : وقال تعالى : (وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا [سورة الكهف : ٢١] .

وهذه الأمور التي قصها الله : من احياء الآدميين من بعد موتهم مرة بعد مرة ، ومن(١) احياء الحمار ، ومن ابقاء الطعام والشراب مائة عام لم يتغير ، ومن ابقاء النيام ثلاثمائة وتسع سنين ، ومن تمزيق الطيور الأربعة وجعلهن أربعة أجزاء على الجبال ثم اتيانهن سعيا لما دعاهن ابراهيم الخليل عليه السلام ــ فيها أنواع من الاعتبار : منها تثبيت المعجزات

---

(١) في الاصل : من .

للأنبياء وأنها خارجة عن قوى النفس ، فان الفلاسفة وسائر العقلاء متفقون على أن قوى النفوس لاتفعل مثل هذا ، بل ولا شيء من القوى المعروفة في العالم العلوى والسفلى .

الثانى : أن في ذلك اثبات أن الله فاعل مختار يفعل بمشيئته وقدرته ، يُحدث ما يشــاء بحسب مشيئته وحكمته ، ليس موجبا بالذات ، فان الموجب بالذات مستلزم لآثاره ، فيمتنع أن تتغير أفعاله عن القانون الطبيعى .

والأشكال الفلـكية والاتصالات الـكوكبية ، وان كانت تحدث بها أنواع (١) من الغرائب في هذا العالم / فلابد من استعداد القوابل ، و لابد أن تكون تلك الاتصالات جارية على القانون المعتاد عندهم ، وكلاهما منتف في هذه الخوارق ، فالمادة السفلية لاتقبل مثل هــــذا في العادة ، والاتصالات الفلـكية لايحدث عنها مثل هذا ، ولهـــذا كان مايحدث من الغرائب بسبب تمزيج القــوى الفعَّالة السماوية أو القوى المنفعلة الأرضية ليس هو من هذا الباب ، بل هو مما اعتيد نظيره : مثل دفـــع بعض الحيوان عن مكان أو جذبهم اليه ، أو امراض بعض الأبدان أو موتها ، أو غير ذلك من الأمور .

ص ٥٧

الثالث : أن هذا من أعظم الدلالة على امكان معاد الأبدان واعادة الأرواح اليها ، فانه لا أدل على إمكان الشيء من وقوعه أو وقوع نظيره ، فلما كان هذا واقعا عُلم أنه ممكن ، وكذلك

(١) فى الاصل : انواعا .

انزال عيسى عليه السـلام المائدة من السماء كل يوم عليها زيتون وسمك وغير ذلك هو من الأمـور الخارجة عن قوى النفس ، فان تأثير النفس في هيولى العـالم انما هو بحسب مايقبل الهيولى ، وتعليق هـذا في الهواء ليس هو مما يقبله الهواء ، وأيضا فتأثـير النفس في البسيط يكون بسيطاً ، لايكون فيه من التركيب مثل هـذا ، كما أن النفس ليس في قواها توليد حيوان من بطن أمه من غير جماع الى أمثال ذلك من خوارق العادات التى يمترفـون هم أن قوى النفس وان كانت لها تأثير في الجنس العالى من ذلك فلا يبلـغ تأثيرها الى هذا الحد ، وهذا كما أن قـوى البدن معروفة من المشى والهرولة ونحو ذلك ، وليس في قوى بدن أحد أن يحمل جبلا ولا ست مدائن على كاهله ولا في قوى بدنه أن يطير في الهواء وأمثال ذلك . فتبين أنهم معترفون أن هـذه الأمور لا يمكن اضافتها الى قوى النفس .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : أن يُقال : نحن لاننكر أن النفس يحصل لها نوع من الكشف / اما يقظة واما مناماً بسبب قلة علاقتها مع البدن اما برياضة أو بغيرها ، وهذا هو الكشف النفسانى ، لـكن قد ثبت أيضا بالدلائل العقلية مع الشرعية وجود الجن وأنها تخبر الناس بأخبار غائبة عنهم كما للـكهان المصروعين وغـيرهم ، والناس يسمعون من المصروع من أنواع الـكلام والاخبار عن الغائبات واللغة الغريبة التي يعلمون باضطرار أنها ليست في قوة ذلك الانســان ، وكذلك أهل العبادات

ظ ٥٧

اخبار الجن والملائكة بالمغيبات ليس من نوع الكشف النفسانى

الشيطانية من البراهمـــــة (١) والبخشية (٢) ونحوهم من عُبّاد المشركين ومن أشبههم من المنتسبين الى أهـــل القبلة كأنواع من اليونسية (٣) والأحمـــدية (٤) والخالدية (٥) والدسوقية (٦) ، وأمثال هؤلاء من أهــل العبادات المشركية المخالفة للـكتاب والسنة فيُسمع منهم حال السماع من أنواع

---

(١) يذكر الشهرستاني في الملل والنحل ان البراهمة ينتسبون الى براهم وهم ثنوية قائلون بالنور والظلمة وينفون النبوات . انظر : الملل والنحل ٢/٢٥٨ ـ ٢٦٠ ؛ مقالة البراهمة في دائرة المعارف الاسلامية لكارا ده فو وفي القاموس الاسلامي لأحمد عطية الله .

(٢) ذكر بارتولد في دائرة المعارف الاسلامية ان « بخشي » كلمـة سنسكريتية الاصل هي بهشكو تدل على كهنة بوذا ، وهذا احد معانيها .

(٣) أتباع يونس بن يوسف بن مساعد الشيباني المخارقي ، ولد بقرية القنية من نواحي ماردين سنة ٥٣٠ وتوفى بها سنة ٦١٩ . قال عنه الذهبي : هذا شيخ الطائفة اليونسية اولى الدعارة والشطارة والشطح وقلة العقل ، أبعد الله شرهم . انظر في ترجمتـــه : وفيات الاعيـــان ٦/٢٥٤ ـ ٢٥٦ ؛ شذرات الذهب ٥/٨٧ ؛ الاعلام ٩/٣٤٨ .

(٤) أتباع أبي العباس أحمد بن علي بن ابراهيم الحسيني المعروف بالسيد البدوي ، ولد بفاس في المغرب سنة ٥٩٦ ورحل الى بلاد كثيرة وعظم شأنه بمصر وانتسب الى طريقته فيها جمهور كبير بينهـــم الملك الظاهر ، توفي سنة ٦٧٥ ودفن في طنطا حيث يقيم لــه أتبـاعه كل عـام مـولداً وهو من البدع المنكرة . انظر ترجمته في : شـذرات الـذهب ٥/٣٤٥ ـ ٣٤٦ ؛ النجوم الزاهرة ٧/٢٥٢ ـ ٢٥٣ ؛ الطبقات الكبرى للشعراني (ط . مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤) ١/١٨٣ ـ ١٨٧ ؛ الاعلام ١/١٧٠ .

(٥) لم أعرف من هم والى من ينتسبون .

(٦) أتباع ابراهيم بن ابي المجد بن قريش بن محمد الدسوقي ، ولد سنة ٦٣٣ وتوفي سنة ٦٧٦ ، من أهل دسوق بمصر ، ومن شيـــــوخ الصوفية ، أورد له الشعراني في طبقاته شعرا ينحو فيه منحى ابن الفارض . انظر ترجمته في : الطبقات الكبرى للشعراني ١/١٦٥ـ١٨٣ ؛ الاعـلام ١/٥٤ .

الـكلام واللغة الغريبة التى لايمكن ذلك الشخص أن يتكلم بها ما يُعلم أن المتكلم على لسان غيره أو الملقن له ذلكالكلام غيره لا أن مجرد نفســـه فعلت ذلك بدون سبب منفصل من الأرواح ، واذا كان هذا مما شُوهد في النفوس الخبيثة وأن كثيرا من اخباراتها تكون عن اخبار أرواح شيطانية لها فلأن يكون اخبار الأنبياء عن اخبـــار أرواح الملائـكة بطريق الأَوْلى .

وهم يقولون : الشياطين عندنا قـــوى النفس الخبيثة ، والملائكة قوى النفس الصالحة .

قلنا : قد تقدم أن جمهور المسلمين لاينكرون وجود هـذه القوى كما تقدم ، ولكن المقصود هنا أنه يُعلم وجود أمور منفصلة مغايرة لهذه القوى كالجن المخبرين لكثير من الكهان بكثير من الأخبار وهذا أمـر يعلمه بالضرورة كل من باشره أو من أخبره من يحصل له العلم بخبره ، و نحن قد علمنا ذلك بالاضطرار غير مرة فهذا نوع من المكاشفات والاخبار بالغيب غير / النفسانى . وأما القسم الثالث وهو ماتخبر به الملائكة فهذا أشرف الأقسام كما دلت عليه الدلائل الـكثيرة السمعية والعقلية .

ص ٥٨

واذا ثبت أن الاخبار بالمغيبات يكون عن أسباب نفسانية ، ويكون عن أسباب خبيثة شيطانية وغير شيطانية ، ويكون عن أسباب مَلَكية ، كان ماذكروه نوعا منالأنواع الثلاثة ، وهو أضعفها ، فـكان غاية ايمانهم بالنبوة جعلهم النبى بمنزلة رجل من أضعف صالحى الناس .

الوجه السادس الخوارق التي تفعلها الجن ليست من قوى النفس

الوجه السادس : أن يُقال قد علمنا بالضرورة والتواتر أن الجن تحمل الانسان من مكانٍ الى مكان تعجز قدرته عن الوصول اليه ، وهذا قد علمناه نحن في غير صورة ، وغيرنا يعلم من جزيئات ذلك مالم نعلمه ، ومن شك في أصل ذلك فليرجع الى من عنده علم ذلك ، والا فليس للانسان أن يكذِّب بما لا يعلم ، ونحن نعرف من ذلك أموراً كثيرة جدا ، ونعرف عدداً كثيراً حُملوا في الهواء من مدائنهم الى عرفات والى مكة في غير وقت عرفات ، وبعضهم كان كافراً لم يسلم ، وبعضهم منافق لايقر بوجوب الصلاة ، وبعضهم جاهل يعتقد أنوقوفه بعرفات بلا احرام (١) مع رجوعه الى بلده بلا طواف وسعى ولا احرام عبادة وكرامة من كرامات الصالحين ، ومثل عدد كبير حملوا الى غير مكة ، ولو ذكرت ما أعرفه من هذا لطال الخطاب .

وأعرف شخصاً من أصحابنا حملتــــه الجن في الهواء من أسفل دارٍ الى أعلاها ، ووصوه بأمور الدين وتاب وحصل له خير . وآخر كان معه شيطان يحمـــــله قدّام الناس بمدينة الشَّوْبَك (٢) فيصعد في الهواء الى رؤوس الجبال ، وآخر كان يحمله شيطانه من جبل الصالحيــــة الى قرية بلدى نحو

---

(١) احرام: كتبت هذه الكلمة فى هامش الصفحةوهى غير واضحة وكذا استظهرتها ٠

(٢) قال ياقوت الحموى فى معجم البلدان : « الشوبك بالفتح ثـم السكون ثم الباء الموحدة المفتوحة وآخره كاف ان كان عربيا فهو مرتجل قلعة حصينة فى أطراف الشام بين عمان وأيلة والقلزم قرب الكرك » ٠ ويذكر هونكمان فى مقاله عن الشوبك فى دائرة المعارف الاسلامية ان الشوبك الحالية التي لاتزال أسوارها تحيط ببساتين هي قرية حقيرة الشأن توجد بها آثار ترجع الى عهد بيبرس ولاجين ٠

فرسخ (١) ، وطائفة حملتهم الشياطين من مدينة تدمر الى بيت المقدس وأمرتهم أن يصلوا الى الشمال وصلوا اليه أياما وأخبروهم أن هذه الشريعة تغير وتنسخ حتى طلبهم المسلمون الى جامع تدمر وكانوا في مغارة واستتابوهم فلم يتوبوا بل مكثوا يصلون الى الشمال ثلاثة أيام ثم تابوا بعد ذلك وتبين لهم أن ذلك كان من الشيطان . وآخر أتى قوما يرقصون في سماع فبقي يرقص في الهواء على رؤوسهم فرآه شخص فصرخ به فسقط وكان هذا بحضرة الشيخ شبيب الشطى فقال الشيخ : هذا سلبنى حالى ، فسأله فقال : لم يكن له حال وانما شيطان حمله من الرحبة (٢) الى هنا فصرخت / فيه فألقاه وهرب ، وجرى نظير هذه القصة لغير واحد ، ومن المشهور المتواتر عند الترك ما تفعله سحرتهم وكهانهم من البخشية والطوينيّة وشيخهم الذى يقال له البوا . ومن شرطه عندهم أن يكون مخنثاً مأبوناً يُنكح يُنصب له خركاة في ظلمة ، فيذبحون ذبيحة للشيطان ، ويغنون له ، فتأتى الشياطين وتخاطبهم ببعض الأمور الغائبة كأحوال غائبيهم وسرقاتهم وغير ذلك ويحمل البوا فيُوقف به في الهواء ، وهم يرونه ولا يكون بينهم اذ ذاك مسلم ولا كتاب فيه قرآن ، هذامشهور عندهم الى هذا الوقت أخبرنا به غير واحد .

ظ ٥٨

---

(١) يسميها ياقوت فى معجمه بلدان ويذكر عنها : من قرى دمشق ثم يذكر انه قد جاء ذكرها فىحديث ذى القرتين ـ ذكره ابنأبى العجائز ـ فقال : « حتى نزل فى موضع القرية المعروفة بيلدا من دمشق على ثلاثة أميال » ثم قال ياقوت : كذا هي فى الحديث بغير نون لا أدرى اهما واحد أم اثنــان .

(٢) قال ياقوت فى معجمه : رحبة دمشق قرية من قراها ، وذكر ان بينها وبين دمشق ميلا .

وآخرون كانت الشياطين تأتيهم بأطعمة يسرقونها من حوانيت الناس وجرى هذا لغير واحد في زماننا وغير زماننا ، وأتى قوم بحلاوة من الهواء وعرفت تلك الحلاوة المسروقة وفقدها صاحبها وو'صفت الآنية التى كانت فيها فرد ثمنها اليه ، وهذه الأمور وأمثالها معلوم لنا بالضرورة والتواتر ، فاذا كانت الجن تحمل الانسان من مكان الى مكان بعيد في الهواء وتحمل الأموال اليه من مكان بعيد وتخبره بأمور غائبة عن الحاضرين عُلم أن هذه الخوارق ليست من قوى النفوس بل بفعل الجن ، واذا كانت الجن تفعل مثل هذا فالملائكة أعلى منهم وأقدر وأكمل وأفضل .

وهذه الأمور كما يصدق بها أهل الملل من المسلمين والنصارى واليهود ، فجمهور الفلاسفة يصدّقون بها ، وكتب الروحانيات التى لهم مشحونة بذكر أمثال هذه الأمور وأنواع العزائم والرقى التى يذكرونها مشحونة بالأقسام على الجن والاقسام بهم والدعاء لهم والطلب منهم ، والذين يخاطبون الكواكب منهم وتتنزل على أحدهم روحانية الكواكب هى شيطان ينزل عليه ويخبره بأمور ويتصرف له بأمور ، وهذه معلومة بالتواتر عندهم ، فمن قال ان هذه الخوارق من آثار مجرد النفوس ، وأنكر وجود الجن والشياطين وأن يكون لهم / تأثير في الاخبارات والخوارق كان مبطلا باتفاق أهل الملل واتفاق جمهور الفلاسفة ، وكان كذبه معلوما بالاضطرار عند من عرف هذه الأمور بالمشاهدة أو الأخبار المعلومة بالصدق .

ص ٥٩

الوجه السابع : أنه من هذا الباب ما تواتر في هذا الباب من أخبار كهان العرب وما كانت تخبرهم به من الأمور الغائبة لاخبار الجن لهم بذلك .

الوجه السابع ومن الخوارق اخبار الكهان بالغيب لاخبار الجن لهم

الوجه الثامن : أن المدّعى لكون الخوارق التى أتت بها الأنبياء من الاخبار بالغيب من الأمـــور الخارجة عن قدرة البشر هى من قوى النفس اما أن يكون مصدقا للرسل فيما علم أنهم أخبروا به ، واما أن يكون مكذّبا لهم ، فان كان مكذباً لهم كان الـكلام معه أولا في تثبيت النبوات والاقرار بها . وهؤلاء الفلاسفة والصـابئة وأتباعهم من باطنية أهل الملل ونحوهم يعظمون أمر الأنبيـاء ويقرّون بكمال علمهم ودينهم وصدقهم ويدّعون أن ما جاءت به الأنبياء لايناقض أصول الفلسفة وهذه طريقـة القائلين بان معجزات الأنبياء قوى نفسانية واذا كان كذلك فـكلام الأنبياء حق باتفاقهم مع سائر أهل الملل .

الوجه الثامن الرسل الذين اقـر بهـم الفـلاسفة يخبرون بالملائكة والجن .

واذا كان كذلك فيُقال : من المعلوم بالاضطرار أن الرسل أخبرت بالملائكة والجن ، وأنها احيـاء ناطقة قائمة بأنفسها ليست اعراضا قائمة بغيرهـا ، وأخبروا بأنهم يأتون باخبار الأمور الغائبة وأنهم يفعلون أفعالاً خارجة عن قدرة البشر ، كما أخبر الله تعالى عن الملائكة أنهم أتوا ابراهيم الخليل عليه السلام ثم ذهبوا منه الى لوط .

قال تعالى : (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ المُكْرَمِينَ . إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلاماً قَالَ سَلامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ . فَرَاغَ الى أَهْلِهِ فَجَاءَ

بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ. فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ. فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ. قَالُوا كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ. قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ. قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ. لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ. مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ) [سورة الذاريات: ٢٤ ـ ٣٤].

قد ٥٩

وقال تعالى: (وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ. فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ. وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ. قالت يَا وَيْلَتَىٰ أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ. قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ. فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ. إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ. يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ. وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا

سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعاً وَقَالَ هَـٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ . وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِن قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَـٰؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ . قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ . قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ . قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ) [سورة هود : ٦٩ ــ ٨١] .

وهذه القصة مذكورة في التوراة(١) وغيرها من كتب أهل الكتاب ، كما هي مذكورة في القرآن ، مع العلم بأن كُلاً من النبيين موسى ومحمد لم يأخذها عن الآخر ، وهذا مما يوجب العلم بصحتها قبل ثبوت نبوتهما ، فان الاتفاق على مثل هذه الحكاية من غير تواطؤ يمتنع في المادة ، فاذا اتفق اخبار المخبرين بمثل هذه القصة الطويلة التي يمتنعفي العادة اتفاق

---

(١) يذكر الدكتور على عبد الواحد وافي فى كتاب « الاسفار المقدسة فى الاديان السابقة للاسلام » ص ٢٥ ــ ٢٦ ، ط ٠ مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٦٤ ان هذه القصة مذكورة فى الاصحاح ١٨ من سفر التكوين مع مخالفة مافى التوراه لما فى القرآن فى بعض الامور ، اذ ذكرت التوراة أن الله سبحانه قدم ومعه ملكان ، وانهم أكلوا من الطعام ، وأن الله بشر ابراهيم وامرأته بغلام يرزقانه ، وأن ابراهيم عليه السلام جادل الله سبحانه حول القريتين اللتين يريد اهلاكهما ٠

الاثنين فيها على الـكذب من غير تواطؤ علم أنها حق فكان اخبار كل منهما بها دليلاً على نبوته .

ص ٦٠ وقال : (وَنَبِّئْهُمْ / عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ . إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ . قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ. قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ . قَالُوا بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ . قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ . قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ . قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُجْرِمِينَ . إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ . إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ . فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ . قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ . قَالُوا بَلْ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ . وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ . فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ) [سورة الحجر : ٥١ ـ ٦٥] .

فهذه القصة فيها اثبات الملائكة وأنهم أحياء ناطقون منفصلون عن الآدميين يخاطبونهم ويرونهم في صور الآدميين : الأنبياء وغير الأنبياء ، كما رأتهم ساره امرأة الخليل عليه السلام وكما كان الصحابة يرون جبريل اذا جاء لما جاء في

صورة أعرابى (١) وتارة في صورة دحية الكلبى (٢) ، ومن هذا الباب قوله فيقصة مريم : (فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً ، قَالَتْ إِنِّى أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنْكَ إِن كُنتَ تَقِيّاً . قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لأَهَبَ لَكِ غُلاماً زَكِيّاً) [سورة

---

(١) فى صحيح البخارى ١٣٦/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب ذكر الملائكة) عن عائشة رضى الله عنها أن الحارث بن هشام سال النبى صلى الله عليه وسلم كيف كان ياتيه الوحى ·· وفى الحديث « ·· ويتمثل لى الملك أحيانا رجلا فيكلمنى فاعى مايقول)· وفيه: ٥/١ (كتاب بدء الوحى، كيف كان بدء الوحى) ، ١٤٠/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب اذا قال أحدكم امين) الحديثان عن عائشة أن الملك كان يتمثل لرسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا ، وفى الاخر أن جبريل كان يأتيه فى صورة الرجل · وفى أول حديث فى صحيح مسلم فى كتاب الايمان عن عمر بن الخطاب قال : بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لايرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا أحد ·· الخ ، وفى آخره··فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم · وعن أبى هريرة حديث آخر بعده فى نفس الباب بنفس المعنى ·

(٢) نقل ابن الاثير فى جامع الاصول ٤٤/١٢-٤٥ عن البخارى ومسلم حديثا رواه عن سلمان رضى الله عنه جاء فيه ·· قال أبو عثمان (النهدى) : ولنبئت أن جبريل أتى النبى صلى الله عليه وسلم وعنده أم سلمة ، قال : فجعل يتحدث ، ثم قام ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم لام سلمة : من هذا ؟ او كما قال ، قالت : هذا دحية الكلبى ، قال : فقالت أم سلمة : أيم الله ما حسبته الا اياه ، حتى سمعت خطبة النبى صلى الله عليه وسلم بخبر جبريل » · وفى المسند (ط · المعارف) ١٦٧/٨ الحديث رقم ٨٥٧ عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم بمثله · قال : وكان جبريل عليه السلام ياتى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة دحية · قال الشيخ احمد شاكر رحمه الله فى تعليقه : اسناده صحيح · وذكر أن الحديث موجود بنفس الاسناد فى طبقات ابن سعد ، وان ابن حجر ذكره فى « الاصابة » فى ترجمة دحية الكلبى ونسبه للنسائى ، ولكن النسائى ذكره من حديث أبى هريرة ·

مريم : ١٧ ـ ١٩] وقال تعالى (وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا [سورة التحريم : ١٢] فهذا الروح تصوّر بصورة بشر سوى وخاطب مريم ونفخ فيها .

ومن المعلوم أن القوى النفسانية التي تكون في نفس النبي وغير النبي لا يراها الحاضرون ، ولا يكون منها مثل هذه الأحوال والأقوال والأفعال .

ومريم لم تكن نبيه بل غايتها أن تكون صديقة ، كما قال: (مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ) [سورة المائدة : ٧٥] وقال تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِم مِنْ أَهْلِ الْقُرَى) [سورة يوسف : ١٠٩] .

ظ ٦٠ وقد حكى الاجماع/على أنه لم يكن في النساء نبية غير واحد كالقاضى أبي بكر بن الطيب والقاضى أبي يعلى وأبي المعالى الجويني ، وخلاف ابن حزم (١) شاذ مسبوق بالإجماع ، فإن دعواه أن أم موسى كانت نبية هي ومريم قول لا يُعرف عن أحد من السلف والأئمة .

وقد ثبت في الصحيح عددمن كَمُلَ من النساء وليس فيهن أم موسى بل قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا مريم بنت

---

(١) عقد ابن حزم فصلا فى كتابه « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » ١٢/٥ ـ ١٤ بعنوان « نبوة النساء » حيث يقول : « ما نعلم للمانعين من ذلك (أى من نبوة النساء) حجة أصلا » .

عمران وآسية بنت مزاحم (١) » يعني ممن قبلنا فذكرتا ، والتي حضنت موسى ، وفيمن كمـــل ممن ليس بنبي خديجة وآسية امرأة فرعــــون وغيرهما (٢) . والأنبياء أفضل من غيرهم فلو كانت نبية لـكان غـير النبي أفضل منه ، أو غير الكامل أفضل من الكامل .

وايضا فان الله وصف الملائكة بصفات تقتضي أنهم أحياء ناطقون خارجون عن قوى البشر وعن العقول والنفوس التي تثبتها الفلاسفة ، فعلم أن الملائكة التي أخبرت عنها الأنبياء ليسوا مطابقين لما يقـــــوله هؤلاء الذين يقولون ان معجزات الأنبياء قوى نفسانية .

---

(١) الحديث في البخارى عن أبي موسى الاشعرى • انظر فتـح البارى (ط • السلفيه) ٦/٤٤٦ ، ٤٧١ ـ ٤٧٢ (كتاب الانبياء ، باب قول الله تعالى وضرب الله مثلا للذين آمنوا امراة فرعون) • وهو في موضعين آخرين : انظر الارقام : ٣٤١١ ، ٣٤٣٣ ، ٣٧٦٩ ، ٥٤١٨ • ونصه فيها ـ مع اختلاف يسير ـ : « كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا آسية امراة فرعون ومريم بنت عمران ، وان فضل عائشة على النساء كفضل الثريد علي سائر الطعام » • وروى الترمذى الحديث في سننه نفس رواية البخارى وعلق بقوله : وفي الباب عن عائشة وانس • قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح • انظر سنن التـــرمذى (ط• مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٣٨٢/١٩٦٢) ٤/٢٧٥ (كتاب الاطعمة ، باب ما جاء في فضل الثريد) • والحديث في سنن ابن ماجه ٢/١٠٩١ (كتاب الاطعمة ، باب فضل الثريد على الطعام) • وفي مسند أحمـــد (ط • الحلبى) ٤/٣٩٤ ، ٤٠٩ عن أبي موسى الاشعرى • وروى مسلم في صحيحه الجزء الاخير من الحديث (انظر شرح النووى على مسلم ١٥/٢١٠ ـ ٢١١) (كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل عائشة رضى الله عنها) وأول الحديث : « فضل عائشة ••• الخ) •

(٢) كتب في هامش الصفحة أمام هذا الموضع : « فصل : نبوة أم موسى ومريم أم عيسى •

وهذا كقوله : (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى . ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى . وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى . ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى . فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى . فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى . مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى . أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى . وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى . عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى . عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى . إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى . مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى . لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى) [سورة النجم : ٥ ـ ١٨] .

وقال : (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ . ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ . مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ . وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ . وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ . وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ) [سورة التكوير : ١٩ ـ ٢٥] فأخبر أن الذى جاء بالقرآن رسول كريم ، ذو قوة عند ذى العرش مكين ، وأنه مطاع ثمّ أمين ، وهذا يمتنع أن تكون صفة أعراض تقوم بنفوس البشر ، ولا سيما عند هؤلاء الفلاسفة الذين يمنعون أن يكون لدعاء البشر تأثير في الملأ الأعلى ، وقد أخبر أنه رآه عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ، وأنه رآه بالأفق المبين ، وما يحصل في نفس الرسول لايكون هنا ولا/هنا . ص ٦١

وغايتهم أن يقولوا هذا تخيل في نفسه ، وان لم يكن موجودا في الخارج . وحينئذ فيكون الرسول من جنس آحاد

المسلمين الذين يرون في المنام أنهم في السمٰوات وأن الملائكة خاطبتهم ونحوذلك مما يراه آحادالناس ، ومثل هذالاتكذّب به قريش ولا أحد من الخلق ، ولا يكون مثل هذا ذا قوة عند ذى العرش مكين ، ولا يكون مطاعاً ثمّ أمين .

بطلان القول بان جبريل هو العقل الفعال منوجوه كثيرة :

ومنهم من يقول : جبريل هو العقل الفعّال الذى يفيض وليس بضنين أى بخيل بالفيض ، وهذا أيضا باطل من وجوه كثيرة .

منها أن ذاك لايتصور فيصورة أعرابى ولا دحية ولا ضيف ابراهيم الخليل ولا لوط ، ولا في صـــورة بشر سوىّ فنفخ في مريم .

ومنها أنه قال :« ذي قوة عندذى العرش مكين مطاع ثَمّ » ، والعقل الفعّال ليس مطاعا ثمّ ، وغايته عندهم أن يتحرك الفلك الأسفل تشبهاً به وأما فوق ذلك فلا تأثير له فيه ، وهم قد يقولون : ان العرش هو الفلك التاسع ، وقد بُسط الكلام عليه في غير هذا الموضــــع ، وبُيِّن أن العرش فوق الفلك التاسع ليس هو اياه .

وأيضا فانه أخبر أنه رآه عند ســـدرة المنتهى وأنه رآه بالأفق المبين مرتين . وقد ثبت في الصحيح أنه رأى جبريل في صورته التى خُلق عليها مرتين ، وأنه رآه وله ستمائة جناح منها جناحان سد بهما ما بين المشرق والمغرب(١) وهذه الصفة

---

(١) فى فتح البارى ٦/٣١٢ (كتاب بدء الخلق ، باب اذا قال احدكم آمين ٠٠ الخ) الحديث رقم ٣٢٣٢ عن ابن مسعود رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم رأى جبريل له ستمائة جناح ٠ وجاء نفس الحديث مرتين ٨/٦١٠ (كتاب التفسير،باب فكان قاب قوسين اوادنى) =

لاتنطبق على العقل الفعّال فانه لا يُرى في موضعين ، ولا له أجنحة .

وهؤلاء القوم قد يقولون ان الأنبياء أخبروا الناس بما هو كذب في نفس الأمر لأجل مصلحتهم ، وقد يحسنون العبارة فيقولون : لم يخبروا بالحقائق بل ذكروا من التمثيل والتخييل في أمر الايمان بالله واليوم الآخر ما تنتفع به العامة ، وأما الحقيقة فلم يُخبروا بها ولا يمكن اخبار العامة بها . وهذا/ مما يُعلم بالضرورة بطلانه من دين المرسلين ، وقد بسطنا الكلام في ابطال هذا في غير هذا الموضع (١) .

ط ٦١

= رقم ٤٨٥٦، (نفس الكتاب،باب فأوحى الى عبده ما أوحى) رقم ٤٨٥٧. وأما الحديث رقم ٣٢٣٣ عن عبد الله بن مسعود ففيه أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى رفرفا أخضر سد أفق السماء. والحديث رقم ٣٢٣٤ عن عائشة رضى الله عنها فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى جبريل فى صورته وخلقه سادا مابين الافق . والحديث الذى يليه رقم ٣٢٣٥ عن عائشة ايضا انه صلى الله عليه وسلم كان ياتيه جبريل فى صورة الرجل وانما اتى هذه المرة فى صورته التى هى صورته فسد الافق،وأما الحديث رقم ٤٨٥٥ عن عائشة (جـ ٨ ص ٦٠٦) فذكرت فيه أنه صلى الله عليه وسلم رأى جبريل عليه السلام فى صورته مرتين . وفى المسند (ط . المعارف) ٢٨٢/٥ الحديث رقم ٣٧٤٨ عن عبد الله بن مسعود قال : رأى رسول الله عليه وسلم جبريل فى صورته وله ستمائة جناح كل جناح منها قد سد الافق ... الحديث . وفيه ٣٣٠/٥ رقم ٣٨٦٢ عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم : رأيت جبريل على سدرة المنتهى ولـه ستمائة جناح ، قال : سألت عاصيا عن الاجنحة فابى أن يخبرنى . قال : فأخبرني بعض اصحابه أن الجناح ما بين المشرق والمغرب . وانظر أيضا نفس المرجع ٩/٦ رقم ٣٩١٥ ، ١٨٤/٦ رقم ٤٢٩٦ ، ١٤٣/٦ رقم ٤٢٨٩

(١) انظر (د) = درء تعارض العقل والنقل جـ١ (ص ٨ـ٩ . وقد ذكرت فى مقدمة (د) ص ١٦ ــ ١٧ كلام ابن سينا الموافق لما أورده ابن تيمية هنا وذلك فى « رسالة اضـحوية فى أمر المعاد » لابن سينا ص ٤٤ ــ ٥١ ، ط . دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٤٩/١٣٦٨ .

ومن عرف مذهبهم وعرف ما قالته الرسل علم بالضرورة أن مايقولونه مخالف لما يقوله الرسل لا موافق(١) له، فيلزم اما تصديق الرسل وتكذيبهم ، واما تكذيب الرسل وتصديقهم ، وهم يؤمنون بالرسل من وجه ويكفرون بهم (٢) من وجه ، فلا يقولون انهم كاذبون ولا جاهلون ولا يصدقونهم في كل ما أخبروا به . ومن المعلوم أن المخبر بالخبر اذا لم يكن خبره مطابقا لمخبره فاما أن يكون متعمداً للكذب واما أن يكون مخطئاً ، وهم يسلّمون أن الرسل من أعلم الخلق بالحقائق ، وأنهم مخصوصون بقوى قدسية يعلمون بها مالا يتمكن غيرهم من العلم به ، وأنهم من أبر الناس وأصدقهم ، فاذا كانوا مقرّين بغاية الكمال لهم في العلم والصدق كان هذا مناقضاً لما يذكرونه في اخباراتهم ، فانها تستلزم اما تكذيبهم واما تجهيلهم .

ولهذا كان هؤلاء متناقضين في أمر النبوات ، فلا هم كذّبوا بهم تكذيب المكذّبين الذين كذّبوا بالنبوات مطلقا ، ولا صدّقوهم تصديق المؤمنين الذين آمنوا بهم مطلقا ، بل كانوا كمن آمن ببعض وكفر ببعض ، وهؤلاء من الكافرين حقّاً ، وهم من المنافقين المذبذبين لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ، وفيهم من يكثر نفاقه وزندقته ، وفيهم من يكون نفاقه أقل من نفاق غيره .

وأيضا فان الله تعالى يقول : (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ

---

(١) فى الاصل : موافقا .

(٢) فى الاصل : به .

أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ) [سورة الشورى: ٥١]ففرّق سبحانه بين الوحي وبين ارسال الرسول الذى يوحى باذنه ما يشاء ، كما فرّق بين ذلك وبين التكلم في قوله تعالى : (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ) الى قوله تعالى : (وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً) [سورة النساء : ١٦٣ ـ ١٦٤] ففرّق بين الايحاء العام المشترك بين الأنبياء وبين تكليمه/لموسى عليه السلام ، كما فرق بين الإيحاء وبين ارسال رسول يوحي باذنه مايشاء ، و هذا يناقض مذهبهم في الأصلين، فانهم لايثبتون الا ما هو من جنس الوحي والالهام ، كالذى يسمونها القوة القدسية ، بل الوحي والالهام الذى أثبته الله فوق ما يثبتونه من القوة القدسية ، فدل على أن أحوال الرسل الذين يرسلهم الله الى الأنبياء خارجة عن قوى النفس وعن جنس الايحاء العام والالهام المشترك ، كما قال الله تعالى : (اللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ) [سورة الحج : ٧٥] فتبين أنه يصطفى رسلاً من الناس ورسلاً من الملائكة .

ص ٦٢

وكذلك أخبر أنه يكلم البشر من وراء حجاب ، كما أخبر أنه كلم موسى تكليما ، وكما قال تعالى : (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُم مَّن كَلَّمَ اللهُ) [سورة البقرة : ٢٥٣] ، وقال : وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي) [سورة الأعراف : ١٤٣] ، وهذا يقتضى أنه يكلّم بعض عباده تكليما خارجاً عن جنس

مايحصل بالوحي والالهام مما يتناول القوة القدسية وغيرها .

وأيضا فانه قد قال سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً وَجُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيراً) [سورة الأحزاب : ٩] فأخبر أنه أرسل مع الريح جنودا لم يرها المؤمنون . وقال تعالى : (وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ . ثُمَّ أَنزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُوداً لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ) [سورة التوبة : ٢٥ ، ٢٦] فأخبر أنه أنزل السكينة على رسولـه وعلى المؤمنين وأنزل مع ذلك جنودا لم يروها .

وقال تعالى :(إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ . بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ) [سورة آل عمران : ١٢٤ ـ ١٢٥] ، وقال تعالى : (إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ . وَمَا جَعَلَهُ اللهُ إِلَّا بُشْرَىٰ) الى قوله : (إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا) [سورة الأنفال : ٩ ـ ١٢] فقد

ظ ٦٢

أخبر أنه أمدَّهم بجنود من الملائكة تنصرهم ، ففي تلك الآيات أخبر بنزول الملائكة بالعلم والوحي ، وفي هذه الآيات أخبر بنزولها بالنصر والقدرة وهذا يبيِّن أن ما كان يحصل للرسول من العلم والقدرة من المكاشفة والتأثير في العالم حاصل بما هو خارج عن قوى نفسه من العلم الذى تنزل به الملائكة والنصر الذى تنزل به الملائكة .

وأيضا فقد قال الله تعالى : (وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ) [سورة الأنفال : ٥٠] ، وقال تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ) [سورة النساء : ٩٧] ، وقال تعالى : (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ، هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ) [سورة النحل : ٣٢ ـ ٣٣] فهذه الآيات يخبر فيها بتوفي الملائكة للأنفس وخطابهم للموتى اما بخير واما بشر وفعلهم ما يفعلونه بهم من نعيم وعذاب .

وكما قال : (إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ . نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ

وَلَكُمْ فِيهَا مَاتَدَّعُونَ . نُزُلاً مِنَ غَفُورٍ رَّحِيمٍ) [سورة فصلت : ٣٠ـ٣١] ، وقال تعالى : (هَلْ يَنْظُرُونَ الا أَن تَأْتِيَهُمُ المَلائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ) [سورة الأنعام : ١٥٨] ، وقال : (هَلْ يَنظُرُونَ الاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ وَالمَلائِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ) [سورة البقرة : ٢١٠] .

ص ٦٣ فهذه النصوص/وأمثالها صريحة باثبات الملائكة وأفعالها وكلامها وتأثيرها في العالم بالقول والفعل ، وهذا يبطل قولهم ان المؤثر في العالم هو القوى النفسانية أو القوى الطبيمية ، فان الملائكة خارجة عن هذا وهذا .

وحينئذ فما يحصل من خوارق العادات بأفعال الملائكة أعظم مما يحصل بمجرد القوى النفسانية . والأنبياء أحق الناس بمعاونة الملائكة لهم وتأييد الله تعالى لهم كما أخبر الله سبحانه بذلك .

وأيضا فقد قال تعالى : (وَالصَّافَاتِ صَفّاً . فَالزَّاجِرَاتِ زَجْراً . فَالتَّالِيَاتِ ذِكْراً) [سورة الصافات : ١ ـ ٣] ، وقوله في آخر السورة : (فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ البَنَاتُ وَلَهُمُ البَنُونَ . أَمْ خَلَقْنَا المَلائِكَةَ إِنَاثاً وَهُمْ شَاهِدُونَ . أَلاَ إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ . وَلَدَ اللهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ اصْطَفَى البَنَاتِ عَلَى البَنِينَ . مَالَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) ـ الى قوله ـ (وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ

مَّعْلُومٌ . وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ . وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ) [سورة الصافات : ١٤٩ ـ ١٦٦] فأخبر أن الملائكة صافون يسبحون وأنها صافّات صفاً زاجرات زجرا ، وهذا مناقض لقولهم فان العقول العشرة لاتصطف ، بل بعضهم فوق بعض في المرتبة والتعلق مع امتناع المصافة عليها عندهم، والأعراض القائمة بالنفس يمتنع وصفها بما ذكره سبحانه وتعالى من الاصطفاف والزجر والتلاوة وغير ذلك من الصفات .

وكذلك قوله تعالى : (وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلاَّ بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَابَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً) [سورة مريم : ٦٤] . وقد ثبت أن جبريل قال له النبى صلى الله عليه وسلم : ما يمنعك أن تزورنا أكثر مما تزورنا ، فأنزل الله هذه الآية (١) . وهذا يبين أن نزول جبريل الى الأرض وأنه لا يتنزل الا بأمر الله ، وعندهم يمتنع نزول ملك الى الأرض ، ويمتنع أن يكون الله أمر جبريل بنزوله .

وقال تعالى : (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ . لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ . يَعْلَمُ مَابَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ

---

(١) الحديث فى البخارى (كتاب بدء الخلق ، باب ذكر الملائكة) (انظر فتح البارى ٦/٣٠٥ رقم ٣٢١٨) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل : الا تزورنا اكثر مما تزورنا ؟ قال : فنزلت : (وما نتنزل الا بأمر ربك له ما بين أيدينـــا وما خلفنا) • وهو فى المسند (ط• المعارف) ٣/٣٣١ (رقم ٢٠٤٣) ، ٣/٣٤٤ (رقم ٢٠٧٨) ، ٥/١٢٤ (رقم ٢٣٦٥) •

ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّى إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِى الظَّالِمِينَ) [سورة الأنبياء : ٢٦ـ٢٩]
فبيَّن سبحانه أنهم عباد أكرمهم وأنهم لايسبقونه بالقول ، فلا يقولون حتى يقول ، وهم بأمره يعملون ، فلا يعملون حتى يأمرهم ، وأنهم لا يشفعون الا لمن ارتضى وأنهم من خشيته مشفقون .

وهذا مناقض لقولهم فان العقول عندهم ـ بل العالم كله ـ متولد عن الله تولدا لازما يمتنع معه خوفها أو أن يحدث لها من الله أمر أو قول أو يكون لهـــا اليه شفاعة . والشفاعة عندهم ليس معناها دعاء الله ورسوله كما هو مذهب المسلمين، بل الشفاعة عندهم تعلق القلب بالوسائط حتى يفيض عليها بواسطة تلك الوسائط ما ينتفع به كما يفيض شعاع الشمس على الحائط بواسطة فيضه على المرآة ، وهذه من جنس الشفاعة التى يثبتها المشركون ، وهى التى نفاها الله في كتابه .

ولما وقع في كلام أبى حامد في «المضنون به على غير أهله» وغيره من كتبه ما هو من جنس كلام هؤلاء في الشفاعة وفي النبوة وغير ذلك ، حتى جعل خواص النبى ثلاثة (١) ، كما تقدم ذكره ، وغير ذلك من كلامهم ، اشتد نكير علماء الاسلام لهذا الكلام ، وتكلموا في أبى حامد وأمثاله بكلام معروف

(١) انظر رسالة المضنون به على غير أهله ، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٩ ، ٣٢٢ ـ ٣٢٤ (ط ٠ مكتبة الجندى ، القاهرة ، بدون تاريخ) ٠ وانظر ما ذكرته فى كتاب « مقارنة بين الغزالى وابن تيمية » ، ص ٤٩ ومابعدها، ط ٠ دار القلم ، الدار السلفية ، الكويت ، ١٣٩٥/١٩٧٥) ٠

كما تكلم فيه (١) أصحاب أبي المعالى كأبي الحسن المرغيناني(٢) وغيره ، وكما تكلم فيه أهل بيت القشيري(٣) وأتباعه ، والشيخ أبو البيان (٤) وأبو الحسن بن شكر (٥) وأبو عمرو بن الصلاح (٦) وأبو زكريا (٧) ، وكما تكلم

---

(١) فى الهامش امام هذا الموضع كتب ما يلى : من تكلم فى أبى حامد ·

(٢) ابو الحسن برهان الدين على بن أبى بكر بن عبد الجليل الفرغانى المرغينانى ، من اكابر فقهاء الحنفية ، كان حافظا مفسرا محققا من المجتهدين ، ولد سنة ٥٢٠ وتوفى سنة ٥٩٣ · انظر ترجمته فى : الفوائد البهية ، ص ١٤١ ـ ١٤٤ الاعلام ٧٣/٥ ·

(٣) لم أعلم من المقصود بالقشيرى ، ولعل ابن تيمية يقصد أبا القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابورى القشيرى مؤلف الرسالة القشيرية ، ولد سنة ٣٧٦ وتوفى سنة ٤٦٥ · انظر ما ذكرته عنه فى (د) حـ ١ ص ٣٠٥ ·

(٤) أبو البيان نبا بن محمد بن محفوظ القرشى المعروف بابن الحورانى وبأبى البيان ، شيخ الطائفة البيانية من المتصوفة بدمشق · قال ابن قاضى شهبة : كان عالما عاملا ، اماما فى اللغة ، شافعى المذهب: سلفى العقيدة ، له تآليف ومجاميع وشعر كثير · انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية للسبكى ٣١٨/٤ ـ ٣١٩ ؛ الاعلام ٣٢٠/٨ ·

(٥) لم اعرف من هو ، ووجدت فى نفح الطيب ٣٢٧/٢ عالما يعرف بابن شكر وهو أبو العباس احمد بن على بن محمد بن على بن شكر الاندلسى المقرى المتوفى سنة ٦٤٠ فلعله هو المقصود (أو لعل والده المقصود) ·

(٦) أبو عمرو تقى الدين عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكردى، الشهرزورى الشرخانى ، المعروف بابن الصلاح ، الفقيه وعالم التفسير والحديث ، ولد فى شرخان (قرب شهرزور) سنة ٥٧٧ ، وتوفى بدمشق سنة ٦٤٣ · انظر ترجمته فى : وفيات الاعيان ٤٠٨/٢ ـ ٤١٠ ؛ شذرات الذهب ٢٢١/٥ ـ ٢٢٢ ؛ طبقات الشافعية ١٣٧/٥ ـ ١٤٢ ؛ الاعلام ٣٦٩/٤ · وانظر : سيرة الغزالى لعبد الكريم عثمان ، ص ٧٢ ، ٨٢ ، ١١٩ ـ ١٢٢ ·

(٧) لعل ابن تيمية قصد النووي . . وهو أبو زكريا محيى الدين يحيى =

فيه أبو بكر الطرطوشى(١) وأبو عبد الله المازرى(٢) وابن حمدين القرطبي (٣) وصنف في ذلك ، وأبو بكر بن العربي تلميذه حتى قال : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم / فما قدر(٤) » وكما تكلم فيه

ص ٦٤

= بن شرف بنمرى بن حسن الحزامى الحورانى ، النووى الشافعى ، الامام الفقيه المحدث ، مولده ووفاته فى نوا من قرى حوران بالشام ولد سنة ٦٣١ ، وتوفى سنة ٦٧٦ . انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ٥/١٦٥ ـ ١٦٨ ؛ النجوم الزاهرة ٧/٢٧٨ ؛ الاعلام ٩/١٨٥ .

(١) أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشى الفهرى الاندلسى الطرطوشى، من فقهاء المالكية ومن الادباء، ولد بطرطوشة فى شرق الاندلس حوالى ٤٥١ وتوفى سنة ٥٢٠ . انظر ترجمته فى : وفيات الاعيان ٣/٣٩٣ ـ ٣٩٥ ؛ نفح الطيب ٢/٢٩٠ ـ ٢٩٤ ؛ الاعلام ٧/٣٥٩ . وانظر سيرة الغزالى ، ص ٧٥ ، ٧٨ ، ١١١ ـ ١٢١ .

(٢) أبو عبد الله محمد بن على بن عمر التميمى المازرى ، محدث ومن فقهاء المالكية ، ينسب الى مازر بجزيرة صقلية ، ولد سنة ٤٥٣ وتوفى سنة ٥٣٦ ، وله كتاب « [illegible] والانباء فى الرد على الاحياء للغزالى » انظر ترجمته فى : وفيات الاعيان ٣/٤١٣ ؛ الاعلام ٧/١٦٤ . وانظر سيرة الغزالى ، ص ٧٢ ـ ٧٣ ، ٧٩ـ٨١ ، ١٠٩ ـ ١١٠ ، ١١٢ ـ ١٢١ .

(٣) ذكر ابن تيمية اسم هذا العالم كاملا بعد صفحات(ص ٢٥٠) وهو ابو عبد الله محمد بن حمدين القرطبى ، وأطلت البحث عنه فيما بين يدى من مراجع ولكنى لم اعثر عليه، الا انى وجدت فى كتاب شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف ١/١٤٢ (ط . السلفية القاهرة ، ١٣٤٩) ما يلى : قاضى الجماعة بقرطبة ابو جعفر حمدين بن محمد بن على القرطبى كان من اعلام الأئمة الفضلاء ، اخذ عن والده وغيره ، توفى سنة ٥٤٨ . فلعله هو والد العالم الذى ذكره ابن تيمية

(٤) أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربى المعافرى ، القاضى الاشبيلى المالكى . ولد سنة ٤٨٦ وتوفى سنة ٥٤٣ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) حـ ١ ص ٥ ت ٤ . وأما عبارته هذه فقد رواها عنه الذهبى . انظر سيرة الغزالى ، ص ٧٠

أبو الوفاء بن عقيل(١) ، وأبو الفرج بن الجوزى(٢) ، وأبو محمد المقدسى(٣) ، وغيرهم . وكما تكلم فيه الكردرى(٤) وغيره من أصحاب أبي حنيفه ، ومن أعظم ما تكلم فيه أئمة المحققين لأجله ما وافق فيه هؤلاء الصابئة المتفلسفين ، مع أنه بعد ذلك قد رد على الفلاسفة وبين تهافتهم وكفرهم ، وبين أن طريقتهم لا توصل الى حق ، بل ورد أيضا على المتكلمين ورجّح طريق الرياضة والتصوف ، ثم لما لم يحصل مطلوبه من هذه الطرق بقى من أهل الوقف ومال الى طريقة أهل الحديث فمات وهو يشتغل بالبخارى ومسلم .

والمقصود هنا أن ما ذكره الله في كتابه من شفاعة الأنبياء والملائكة نفيا واثباتا يناقض قول هؤلاء كقوله تعالى : (قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ لاَيَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ وَمَالَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَالَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ . وَلاَ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إلاَّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) [سورة سبأ : ٢٢ ، ٢٣] .

---

(١) سبق الكلام عليه ، ص ٣٥ ت ٣ .

(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن الجوزى ، الامام العلامة الحنبلى ولد سنة ٥١٠ وتوفى سنة ٥٩٧ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) حـ ١ ص ٢٧٠ ت ٦ . وانظر سيرة الغزالى ص ٥٩ ــ ٦٢ ، ٨١ .

(٣) أبو محمد تقى الدين ، عبد الغنى بن عبد الواحد بن على بن سرور المقدسى الجماعيلى الدمشقى الحنبلى ، العلامة المحدث ، ولد سنة ٥٤١ وتوفى سنة ٦٠٠ . انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٤/٣٤٥ ــ ٣٤٦ ؛ الاعلام ٤/١٦٠ .

(٤) محمد بن عبد الستار بن محمد شمس الائمة الكردرى ، من ائمة الحنفية ، ولد سنة ٥٩٩ وتوفى ببخارى سنة ٦٤٢ . قال الكنوى: =

وقد ثبت في الصحاح من غير وجه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « اذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ويُصعقون، حتى اذا فزّع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق ، وهو العلى الكبير » . وهذا المعنى ثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير وجه رواه البخارى من حديث أبى هريرة (١) ورواه مسلم عن ابن عباس عن رجال من الأنصار (٢)

= « قال الجامع : رأيت له رسالة فى الرد على منخول الامام الغزالى المشتمل على التشنيع القبيح على الامام أبى حنيفة ... وتعقب فيها على الغزالى قولا قولا .. » وذكر اللكنوى أنه وجد على ظهر النسخة ان الكردرى ولد سنة ٥٥٩ . انظر ترجمته فى الفوائد البهية للكنوى ، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ .

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى البخارى (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ولاتنفع الشفاعة ..) فى فتح البارى (ط . السلفية) ١٣/٣٥٤ وعنه أيضا فى (كتاب التفسير ، باب الامن استرق السمع) = فتح البارى ٨/٣٨٠ وفى (كتاب التفسير ، باب حتى اذا فزع عن قلوبهم) = فتح البارى ٨/٥٣٧ . وجاء الحديث عن أبى هريرة أيضا فى : سنن الترمذى (كتاب التفسير ، سورة سبأ) ، أنظر تحفة الاحوذى (شرح المباركفورى) ٩/٩٠ ، وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ؛ سنن ابن ماجة ١/١٦٩ ـ ١٧٠ حديث رقم ١٩٤ (المقدمة ، باب ١٣) .

(٢) فى شرح النووى على صحيح مسلم ١٤/٢٢٥ ـ ٢٢٦ (كتاب السلام ، باب تحريم الكهانة واتيان الكهان) عن ابن عباس قال : أخبرنى رجل من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم من الانصار أنهم بينما هم جلوس عند النبى صلى الله عليه وسلم .. الحديث .. وفيه : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فانها لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته ولكن ربنا تبارك وتعالى اسمه اذا قضى أمرا سبح حملة العرش .. الحديث . وفى رواية أخرى ٢/٢٢٦ ـ ٢٢٧ .. وزاد فى حديث يونس : وقال الله : حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم قال : الحق .. الحديث . والحديث عن ابن عباس فى المسند (ط . المعارف) ٣/٢٦٨ ـ ٢٦٩ رقم ١٨٨٢ ، ١٨٨٣ .

وهو معروف من حديث النواس بن سمعان عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو عن ابن مسعود موقوفا ومرفوعا ، وعن ابن عباس وغيره (١) ، وفيه بيان أنه لا تنفع الشفاعة عند الله الا لمن أذن له ، فلا بد من اذن للشفيع ، لا أن مجرد التوجه / اليه ينفع المشفوع له ، وذلك يقتضى تجدد اذن للشفعاء .

ظ ٦٤

وعندهم أنه لايحدث من الله شيء للوسائط ، بل هي متولدة عنه لازمة لذاته أزلا وأبدا ، وفيه أنه يفزّع عن قلوب الملائكة أى يزال الفزع عنها ، وقد وصف الملائكة في القرآن بالخشية والخوف ، وعندهم لا يتصور خشية لله ولا خوف . قال الله تعالى : (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) [سورة النحل : ٤٩ ، ٥٠] ، وقال : (وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ) [سورة الأنبياء : ٢٨] ، وقال تعالى في الشفاعة : (وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَٰوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ) [سورة النجم : ٢٦] .

وقوله : (من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى) يقتضى اذناً مستقبلا ، فان « أَنْ » تخلص الفعل المضارع للاستقبال، وطرد هذا أن يقال مثل ذلك في كل ما جاء في القرآن من هذا الباب ، وهو قول جمهور أهل الحديث والسنة ، وهو المنقول عن أئمة السلف ، وعليه تدل الدلائل العقلية السليمة عن التناقض .

---

(١) الحديث رفعه ابن عباس في : تحفة الاحوذي (شرح المباركفوري) ٩/٩١-٩٢ (كتاب التفسير ، سورة سبأ) . وفى سنن ابى داود حديث ابى هريرة المتقدم ذكره مرفوعا عن مسروق عن عبد الله ٤/٣٢٥ (كتاب السنة ، باب فى القرآن) .

ومما يوضح الأمر في هـــذا الباب أن الله نزّه نفسه عن الشريك والولد في غير موضع كقـــوله تعالى : (وَجَعَلُوا لِلَّه شُرَكَاءَ الجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَـاتٍ بِغَيْـرِ عِلْمٍ سُبْحَانَه وَتَعَـالى عَمَّـا يَصِفُونَ . بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ أَنىَّ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ) [سورة الأنعام : ١٠٠ ، ١٠١]، وقال الله تعالى : (وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّه الَّذى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُن لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيراً) [سورة الاسراء : ١١١]، وقال تعالى : (مَا اتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَـٰه إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰه بِمَا خَلَقَ) [سورة المؤمنون : ٩١] ، وقال تعالى : (تَبَارَكَ الَّذى نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِه لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً . الَّـذى لَـهُ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ) [ســـورة الفرقان : ١ ـ ٢] ، وقال تعالى : (أَلاَ إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبون) [سورة الصافات : ١٥١ ، ١٥٢] ، وقال تعالى : (قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد) [سورة الاخلاص] ، فنزّه نفسه عن الولد والـكفو .

ص ٦٥

وهذا القول يوجد في مشركى العرب وفي النصارى وغيرهم ، والذى يوجد في هؤلاء شر من هـــذا كله . وذلك أن مشركى العرب والنصارى ونحوهم يقـــرّون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه ولـكن يثبتون تولدا من بعض الوجوه ، وهو تولد حادث كما تقوله النصارى في المسيح ، وكما كانت تقوله مشركو العرب في الملائكة ونحو ذلك . وأما هؤلاء فيقولون ان

العقول والنفوس متولدة عن الله تولـداً قديما أزليا لازما لذاته ، والعالم متولد عن ذلك ، فالعالم كله متولد عندهم عن الله تولداً قديما أزليا لازما لذاته ، وان كانوا قد لا يعبّرون بلفظ الولد فهم يعبرون بلفظ المعلول والعلة ، وهو أخص أنواع التولد ، ويعبرون بلفظ الموجِب والموجَب .

وما ذكره الله في كتابه من ابطال التولد يبطل قولهم عقلا وسمعا . وذلك أنـه قال تعـالى : (وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ) [سورة الأنعام : ١٠٠] ، وهؤلاء المتفلسفة يجعلون العقـــل كالذكر والنفس كالأنثى . قال سبحانه وتعالى : (أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [سورة الأنعام : ١٠١] ، وذلك أن التولد لا يكون الا عن أصلين ، لا يكون عن واحد ، فيمتنع أن يكون له ولد من غير صاحبة ، وهو سبحانه لم يكن له كفُواً أحد ، وهؤلاء جعلوه واحدا وجعلوا العالم معلولا عنه ، وقالوا : الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وهذا باطل . فان الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شيء ، بل الواحـــــد الذى قدّروه انما يوجد في الأذهان لا في الأعيان ، ولا يصدر في العالم العلوى والسفلى / أثر الا عن سببين فأكثر ، فالنـــار اذا أحرقت انما تحرق بشرط قبول المحل لاحـــراقها ، فالاحتراق حاصل بسببين لا بسبب واحد ، وكذلك الشعاع ، وكذلك جميع الأمور . قـال الله تعـالى : (وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَـا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) [ســورة الذاريات : ٤٩] ، قال بعض العلماء : تعلمـون أن خالق الأزواج واحد . وقال : (سُبْحَانَ الَّذِى خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لاَ يَعْلَمُونَ) [سورة

ظ ٦٥

يس : ٣٦] فليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء ولا علة مستقلة بمعلولها من غير مشارك أصلا . وما يذكره طائفة من أهل الكلام من كون العلم علة العالمية هو عند أكثرهم لا حقيقة له ، فليس العالمية زائدة على العلم . وأهل الأحوال الذين أثبتوها زائدة على العالم قالوا : انها ليست وجودية ، فلم يكن في الوجود علة مستقلة بمعلولها من غير شريك لها فتبين أن ما ذكروه من أن الواجب علة مستقلة بمعلولها مخالف لما الوجود عليه . ودعواهم أن الواحد البسيط يكون علة تامة مستقلة بمعلولها أمر مخالف لما الوجود عليه ، وهذا غير معلوم بالعقل ، بل هو باطل فيه ، ولكن المعلوم في العقل أن الواحد لا يُصدر عنه شيء معلول متولد عنه الا بمقارنة شيء آخر له ، فلو كان العالم معلولا متولدا عن الله لكان له مقارنا يصدر التولد عنهما جميعا ، فان التولد لا يكون الا عن أصلين ، فاثبات التعليل والتولد يقتضى اثبات شريك في ابداع العالم ، وهذا لازم لهم لا محيد عنه من وجه آخر ، فان الحوادث الموجودة في العالم لايجوز أن تكون صادرة عنالعلة التامة الأزلية ، لأن تلك يلزمها معلولها فيكون قديما معها ، فلا يكون محدثا ، فوجب / أن يكون للحوادث فاعل آخر غير العلة التامة القديمة ، وذلك أيضا يوجب اثبات مشارك لله يُحدث الحوادث ، وهذا أيضا باطل، فان ذلك الذى قدّر محدثا للحوادث ان كان محدثا فهو من جملة الحوادث التي تحتاج الى فاعل محدث ، وان كان قديما فقد صدرت الحوادث عن قديم ، فان كان علة تامة أزلية امتنع حدوث الحوادث عنه ، وان كان فاعلا باختياره يحدث عنه الحوادث بطل قولهم سواء قيل : انه صار محدثا للحوادث بعد أن لم يكن بغير سبب حادث ، أو قيل : انه لم يزل فاعلا قادرا بفعل اختيارى يقوم بنفسه .

ص ٦٦

فتبين أن القوم قولهم في اثبات الشريك والولد لله من شر أقوال من يقول بذلك ، وكل ما في القـــرآن من ابطال ذلك بالأدلة العقلية والخبرية يُبطل قولهم . لـكن فهم هذا يحتاج الى أن نفهم حقيقة أقوال الأمم ومراتبها ، وكيف يتناولها القرآن ويبطلها ، ويميز الحق من البـــاطل بالأدلة العقلية البرهانية ، كما قد بُسط في غير هذا الموضع .

فهذا كله مما يبين أن الرسل أخبرت بالملائكة ، وأنهم عباد الله ليسوا متولدين عنه ، ولا خالقهم علة موجبة لهم ، وأنهم لا يتصرفون الا باذنه ، ولا يسبقونه بالقول ، وأنهم يخبرون الأنبياء بالغيب ، وأنهم يفعلون من خوارق العادات وغيرها ما فيه نصر الأنبياء وحجة لهم .

وهذا يبين أن هؤلاء الفلاســـــفة مناقضون للرسل فيما أخبرت به من أمر التوحيد والملائكة وأمر معجزات الأنبياء ، ويبين (١) أن المعجزات خارجة عن قوى نفوس البشر ، وأن ما قاله هؤلاء في المعجزات قول بلا دليل ، وهو قول باطل مبني على أصل باطل ، مع أنا لا ننكر أن للقوى التي في النفوس وسائر الأجسام آثاراً في العالم بحسبها ، كما تقدم ، لـكن اضافة الخوارق الى ذلك باطـــــل ، كما لو أضافها مضيف الى قوى الأجسام ، وادّعى أنها من باب النيرنجيات (٢) التي هي قوى طبيعية ، كالقوى التي/في حجر المغناطيس ، فانه يعلم بوجوه كثيرة أن معجزات الأنبياء خارجة عن هذا الجنس ، وهــذا الجنس . وان كان القـــائل ان معجزات الأنبياء قوى

ظ ٦٦

(١) فى الاصل : وتبين .

(٢) فى تاج العروس للزبيدى : النيرنج بالكسر اخذ كالسحر وليس به (اى ليس بحقيقته ولا كالسحر ، انما هو تشبيه وتلبيس وهى النيرنجيات) .

نفسانية ممن يكذب مطلقا أثبتنا بعض ما ذكرناه من المعجزات بطرق متعددة كالأخبار المتواترة وكتطابق السنن على الاخبار بما يمتنع الاتفاق عليه من غير تواطؤ(١) وغير ذلك .

الوجه التاسع من معجزات الأنبياء ما لا يكون النبي شاعرا به

الوجه التاسع : أن يقال تأثير النفوس مشروط بشعورها، فان النفس حية مريدة تفعل بارادتها، ففعلها مشروط بارادتها، والفعل الاختيـــاري الارادي مشروط بالشعور ، وخوارق العادات التي للأنبياء منها مالايكون النبي شاعراً به ، ومنها مالايكون مريداً له ، فلا يكون ذلك من فعل نفسه . بل ومنها مايكون قبل وجوده ووجود قدرته ، ومنها مايكون بعد موته ومفارقة نفسه لهذا العالم .

ومن المعلوم أن مايكون قبل أن تصـــير لنفسه قوة ونحو ذلك يمتنع أن يكون مضافاً الى قوته ، فان المعدوم لا قوة له ، وذلك مثل قصة أصحاب الفيل التى أنزلها الله لما أتى بالفيل الى مكة ، وأرسل عليهم طـــيرا أبابيل ، ترميهم بحجارة من سجيل ، فجعلهم كعصف ماكول ، وكان أهل الفيل نصارى ، ودينهم كـــان خيراً من دين أهل مكـة اذ ذاك ، فانهم كـــانوا مشركين ، ودين النصارى خير من دين المشركين الذين يعبدون الأوثان ، لـــكن كان ذلك كرامة للنبى صلى الله عليه وسلم المبعوث بحرمة البيت ، وكان عام الفيل عام مولده صلى الله عليه وسلم ، قبل مولده بنحو خمسين ليلة ، ولم تـــكن له قوة نفسانية يؤثر بها ولا شعور بما جرى ولا ارادة له في ذلك .

وكذلك ما حصل من الحوادث حـــين مولده صلى الله عليه وسلم ، وكذلك اخبار الـــكهان بأمـــــوره وما صارت الجن تخبرهم به من نبوته أمورٌ خارجةٌ عن قدرته وعلمه وارادته وكذلك ما أخبر به أهل الـــكتاب وما وُجد مكتوباً عند أهل

---

(٣) فى الاصل : تواطىء .

ص ٦٧ الكتاب من اخبار / الأنبياء المتقدمين بنبوته ورسالته وأمر الناس باتباعه أمور" خارجة عن قدرته (١) وعلمه وارادته كائنة قبل مولده .

وكذلك ما خص" الله به الكعبة البيت الحرام من حين بناه ابراهيم والى هذا الوقت من تعظيمه وتوقير وانجذاب القلوب اليه . ومن المعلوم أن الملوك وغيرهم يبنون الحصون والمدائن والقصور بالآلات العظيمة البناء المحكم ، ثم لايلبث أن ينهدم ويُهان ، والكعبة بيت" مبنى من حجارة سود بوادٍ غير ذى زرع ، ليس عنده ما تشتهيه النفوس من البساتين والمياه وغيرها ، ولا عنده عسكر يحميه من الأعداء، ولا في طريقه من الشهوات ما تشتهيه الأنفس ، بل كثيرا ما يكون في طريقه من الخوف والتعب والعطش والجوع مالا يعلمه الا الله ، ومع هذا فقد جعل الله من أفئدة الناس التى تهوى اليه مالا يعلمه الا الله ، وقد جعل للبيت من العز والشرف والعظمة ما أذل به رقاب أهل الأرض ، حتى تقصده عظماء الملوك ورؤساء الجبابرة فيكونون هناك في الذل والمسكنة كآحاد الناس . وهذا مما يُعلم بالاضطرار أنه خارج عن قدرة البشر وقوى نفوسهم وأبدانهم ، والذى بناه قد مات من ألوف سنين .

ولهذا كان أمر البيت مما حيَّر هؤلاء الفلاسفة والمنجمين والطبائعية لكونه خارجاً عن قياس عقولهم وقوانين علومهم ، حتى اختلقوا لذلك من الأكاذيب ما يعلمه كل عاقل لبيب ، مثل قول بعضهم ان تحت الكعبة بيتاً فيه صنم" يُبَخَّر ، ويصرف وجهه الى الجهات الأربع ليقبل الناس الى الحج ،

---

(١) فى الاصل : قدره .

وهذا مما يعلم كل من عرف أمر مكة أنه من أبين الكذب ، وأنه ليس تحت الكعبة شيء من هذا ، وأنه لاينزل أحد من أهل مكة الى ما تحت الكعبة ولا يحفره أحد ولا يبخر أحد" شيئاً هناك ، ولا هناك صنم ولا غير صنم .

وكان ابن سبعين وأمثاله من هؤلاء يحارون من هذا وربما قالوا : ليت شعرنا ما هو الطلسم الذى صنعه ابراهيم الخليل حتى صار الأمر هكذا ؟ / وهم يعلمون أن أمور الطلاسم لا تبلغ مثل هذا ، وأنه ليس في الارض ما يقارب هذا ، وأن الطلاسم أمور معتادة معروفة بأسباب معروفة ، ولهذا يصنع الرجل طلسماً ويصنع الآخر مثله أوأعظم منه ، وأما هذا فخارج عن قدرة البشر ، وليس في الوجود طلسم يستحوذ على أهل الأرض ولا يتصرف في قلوب أهل الأقاليم الثلاثة ، وهم أفضل الانس وأكملهم عقولا وأديانا ، والطلاسم انما يقوى تأثيرها اذا ضعف العقل فيؤثر في الجماد أكثر من الحيوان ، ويؤثر في البهائم أكثر من الأناسى ، ويؤثر في الصبيان والمجانين أكثر من العقلاء ، وهكذا تأثير الشياطين كلما ضعفت العقول قوى تأثيرهم .

ظ ٦٧

وأما البيت والقرآن والنبوة فانما قَوِىَ تأثيرها في أكمل الناس عقلا وأتمهم علماً ومعرفة ، والاسلام انتشر في مشارق الأرض ومغاربها ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « زُوِيَت لى الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتى ما زُوِىَ لى منها » (١) وانتشر في الأقاليم المتوسطة : الثالث

---

(١) الحديث بهذا اللفظ عن ثوبان رضى الله عنه فى سنن ابن ماجة ١٣٠٤/٢ حديث رقم ٣٩٥٢ (كتاب الفتن ، باب مايكون من الفتن) ونصه : « زويت لى الارض حتى رأيت مشارقها ومغاربها ، وأعطيت الكنزين الاصفر (او الاحمر) والابيض (يعنى الذهب والفضة) وقيل =

والرابع والخامس ، الذين هم أعـــدل وأكمل من غيرهم ، فتبين أن تأثير النبوات على خلاف تأثير السحر والطلاسم ، فتلك يقوى تأثيرها عند ضعف العقل ، وهذه يكمل تأثيرها عند قوة العقل . فتبين أن هذه ليست تأثير مجرد قوى البشر : لا نفوسهم ولا أبدانهم ، ولا قـــوى الأجسام الطبيعية ، ولا القوى الفلـكية الممزوجة بالقـوى العنصرية ، بل أمر خارج عن هذا كله .

وإذا قـُدّر أن لبعض هذه في بعض ذلك معونة ، مثل أن يُقال : ان صدق ابراهيم في دعـــائه وكمال تمكينه وعلمه وخلته لله أوجب اجابة الله دعاءه فهـذا حق لا ننـكره ، فانا لاننكر حصول خوارق العادات باجابة الدعوات ، لكن المنكَر أن يُقال : مجرد قوة النفس التي تصرفت في العالم من غير أن يكون الله/ هو الذى أحـــدث بذلك الدعاء من الأسباب الالهية ما فعل بها ذلك المخلوق ، فالدعاء سبب وقد عُلم غير مرة أن السبب لا يستقل بل لـه مشاركات وموانع ، وليس هو سببا مقتضياً للمسبب بنفسه ، ولكن هو سبب لأن يجيب الله الدعاء ، كما أن العمل الصالح سبب لأن يثيب اللهُ عبده في الآخرة وأن الناس يحبونه ويثنون عليـه ، ولا يمكن أن

ص ٦٨

= لى ان ملكك الى حيث زوى لك ... الحديث» . وجاء الحديث عن ثوبان ايضا فى : مسلم (بشرح النووى) ١٨/١٣ ـ ١٤ (كتاب الفتن وأشراط الساعة ، الباب الاول) ؛ سنن أبى داود ٤/١٣٨ ـ ١٣٩ (كتاب الفتن ، باب ذكر الفتن ودلائلها) ؛ سنن التـــرمذى (بشرح المباركفـورى) ٦/٣٩٨ ـ ٤٠٠ (كتاب الفتن ، باب سؤال النبى صلى لله عليه وســلم ثلاثا فى أمته) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٥/٢٧٨ ، ٢٨٤ . وييدا فى هذه الكتب بلفظ . ان الله زوى لى الارض .. الحديث . وهو عن شداد بن أوس رضى الله عنه فى المسند (ط . الحلبى) ٤/١٢٣ .

يُقال ان قوة [أحد] (١) البشر أو عمله الصالح هو الذى أوجب بنفسه محبة الخلق وثناءهم ودعاءهم أو الثواب في الدار الآخرة ، بل هذا سبب لما يفعله الله بمشيئته وقدرته ما يخلقه في نفوس عباده الملائكة والجن والبشر مما يفعلونه باختيارهم وقدرتهم التى يخلقها الله ، فالدعاء سبب الاجابة ، والعمل سبب الاثابة .

قال الله تعالى : (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ) [سورة البقرة : ١٨٦] ، فأمرهم أن يستجيبوا له وأن يؤمنوا به أنه يجيب دعاءهم واستجابتهم له وطاعتهم لأمره ، وذلك سبب الاثابة ، كما أن الدعاء سبب الاجابة .

وأيضا ، فما حصل بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم مثل حفظ الله للكتاب الذى جاء به وابقائه مئين من السنين ، مع كثرة الأمة وتفرقها في مشارق الأرض ومغاربها ، والكتاب بعد هذا محفوظ ، وكذلك الشريعة محفوظة ، فهذا أمر خارق خارج عن مقدوره ، ولم تبق شريعة مثل هذه المدة الطويلة الا شريعة موسى، والا فالملوك والفلاسفة لهم نواميس وضعوها لا تبقى الا مدة يسيرة ، وأما البقاء مثل هذه المدد مع كون الكتاب محفوظا فليس هذا الا للأنبياء .

وأيضا فما جمله الله في القلوب قرناً بعد قرن من المحبة والتعظيم والعلم بعظيم منزلته وعلو درجته من غير مكره يكره القلوب على العلم والمعرفة ، ومع كمال/ عقول الناظرين في ذلك، ظ ٦٨ فان كل من يعرف أحوال الأمم يعلم أن أمة محمد أكمل الأمم

(١) أحد : زدتها لايضاح العبارة .

عقلا وعلما وخلقا ودينا ، ويعلم أن من كان أعظم علما وعقلا كان أعلم بعظمة قدر الرسول(١) ، فهذا العلم والتعظيم والمحبة القائمة في قلوب الخلق من أعظم الأمور الخارقة للعادة، وهي أمور خارجة عن قوى البشر .

وكذلك مافي القلوب لابراهيم وموسى وعيسى ونوح وغيرهم، كما قال تعالى : (فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا . وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا) [سورة مريم . ٤٩ ، ٥٠] ، وقال تعالى لموسى : (وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي) [سورة طه : ٣٩]،وقال : (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَٰنُ وُدًّا) [سورة مريم : ٩٦] ، وقال : (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ . سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ) [سورة الصافات : ٧٨ ـ ٧٩] ، وقال : (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ . سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ) [سورة الصافات : ١٠٨ ـ ١٠٩] وقال : (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ . سَلَامٌ عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ) [سورة الصافات : ١١٩ ـ ١٢٠] ، وقال : (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ . سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْ يَاسِينَ) [سورة الصافات : ١٢٩ـ١٣٠]

ونحو ذلك ، فهذا الثناء والمحبة والدعاء والتعظيم الذي للأنبياء وأتباعهم خارج عن قوى أنفس الأنبياء ، وكذلك اللعن والبغض الذي جعل الله للكفار وأتباعهم في قلوب المؤمنين

---

(١) امام هذا الموضع كتب ما يلي : بلغت المقابلة والتصحيح والحمد لله .

خارجٌ عن قوى أنفس الأنبياء ، فان هـذا كله بعـد موتهم ، ونظائر هذا كثيرة •

الوجه العاشر ماخص به الانبياء من قوى وفضائل ليس سبب المعجزات

الوجه العاشر : أن يقال : ان الناس تنازعوا في النبوة : هل هي مجرد صفة قائمة بنفس النبي ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام والفلسفة ، أو مجرد تعلق خطاب الله بالنبي ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام ، الأشعرية ونحوهم(١) ، أو هي مجموع الأمرين كما يقوله الجمهور على ثلاثة أقوال ، كما اختلفوا على هذه الأقوال الثلاثة في الأحكام الشرعية •

وحينئذ فالقائل ان قال ان النبي خُصَّ بقوى في نفسه يمتاز بها عن غيره في علمه وعمله ، فهذا مما يقرُّ به الجمهور ، ولا ريب في تفضيل الله للأنبياء بفضائل في أنفسهم ، وأن من خصَّه الله بالفضائل فقد أراد به خيرا • كما قالت خديجة للنبي صلى الله عليه وسلم / لما جاءه الوحي وخاف على نفسه : « كلا والله لا يُخزيك الله أبدا ، انك لتصل الرحم وتصدق الحديث ، وتحمل الكلَّ وتكسب المعدوم وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحق »(٢) فاستدلت بعقلها على أن من جعل الله فيه هذه المحاسن والمكارم ، التي جعلها من أعظم أسباب السعادة ، لم تكن من سنة الله وحكمته وعدله أن يخزيه بل يكرمه ويعظمه ، فانه قد عرف من سنة الله في عباده واكرامه لأهل الخير واهانته لأهل الشر

ص ٦٩

(١) انظر اصول الدين لابن طاهر البغدادى ، ص ١٥٦ ـ ١٥٧ •

(٢) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى عدة مواضع فى صحيح البخارى • انظر مثلا : فتح البارى ١/٢٢ حديث رقم ٣ (كتاب بدء الوحى ، الباب الثالث) ، ٨/٧١٥ حديث رقم ٤٩٥٣ (كتاب التفسير ، سورة اقرأ) • وهو فى صحيح مسلم عنها ايضا (بشرح النووى) ٢/١٩٧ ـ ٢٠٥ (كتاب الايمان ، باب بدء الوحى) ، وفى المسند (ط • الحلبى) ٦/٢٢٣ ، ٢٣٢ ـ ٢٣٣ •

مافيه عبــرة لأولي الأبصــار ، فان النــاس قـد عرفوا بالآثار الموجودة المعاينة في الأرض ، والأخبـار المتواترة عاقبـة نوح وابراهيم وموسى وعيسى وأتباعهم ، وعاقبة من كذّب هؤلاء ، وعلموا اكرام الله لهؤلاء ونصره لهم ، وعقوبته لهؤلاء واهانته لهم ، وعلموا أيضـا عاقبة أهل الـعدل والاحسان مـن الولاة والرعايا ، وعاقبة أهل الظلم والشر من هؤلاء وهؤلاء .

وهذا أمر موجود في جميع الأمم : عربهم وعجمهم ، على اختلاف أصناف العجم من الفـرس والروم والترك والهنـد والحبشـة والبـربر وغيرهم . وقـد قـال تعـالى : (وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الأَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يَجِدُونَ وَلِيّاً وَلا نَصِيراً . سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً) [سورة الفتح : ٢٢ ، ٢٣] ، وقـال : (لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ في قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لاَ يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً . مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً . سُنَّةَ اللهِ في الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً) [سورة الأحزاب : ٦٠ ــ ٦٢] ، وقال تعالى : (وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّازَادَهُمْ إِلاَّ نُفُوراً . اسْتِكْبَاراً فِي الأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّىءِ وَلاَ يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّىءُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلا سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً) ، [سورة فاطر : ٤٢ ، ٤٣] ، وقال تعالى: (قَدْ

خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ) [سورة آل عمران : ١٣٧] .

ظ ٦٩

وهذا باب واسع ، ولهذا دعا الله / الخلق الى الاعتبار بالعقل المستند(١) الى الحس و يبيّن أن ذلك موافق(٢) لما جاءت به الرسل من السمع . قال : (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) [سورة فصلت : ٥٣] فأخبر أنه سيرى الخلق من الآيات الأفقية والنفسية ما يبين أن القرآنَ الحقُّ ، فيتطابق السمع المنقول وما عرف بالحس المعقول . وقال تعالى (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ) [سورة الحج : ٤٦] . وقال تعالى : (وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشاً فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِن مَّحِيصٍ . إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) [سورة ق : ٣٦ ، ٣٧] . وقال عن أصحاب النار : (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ) [سورة الملك : ١٠] . وقال : (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا

(١) فى الاصل : المستبد .

(٢) فى الاصل : موافقا .

أُولَـٰئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَـٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) [سورة الأعراف : ١٧٩] . ومثل هذا كثير .

والمقصود هنا أن الأنبياء خصَّهم الله بفضائل ومحاسن ومكارم أخلاق يميزهم بها عن غيرهم ، فمن قال : ان الله خصَّ النبي بقوى في نفسه ، وأراد بذلك اثبات خصائص وفضائل له فهذا حق ، وان قال ان هذه الخصائص تكون أسبابا لخوارق عادات يكرمهم الله بها وتكون معجزات وكرامات ، أو قال : نفس هذه الخصائص والفضائل ممَّا خُرقت له فيها العادة ، فهذا مما لا يُنكر .

وجوه يجب ملاحظتها في امر النبوة

الوجه الاول

ولكن يبقى الكلام في أمور :

أحدها : أنه لا يظن أن جميع خوارق العادات هذا سببها ، فان هذا باطل قطعا ، فلا يُنكر أن يكون الله خصَّ الأنبياء بفضائل خرق لهم بها العادة ، ولا ننكر أن تكون تلك الفضائل سبباً لخرق عادات أخرى ، لكن دعوى المدَّعي أن تلك القوى التي فُضِّلوا بها على غيرهم هي الموجبة لما جاءوا به من أنواع الآيات والاخبارات الالهيات وأنواع المعجزات الخارقة للعادات الحاصلة في العالم في السموات(١) / والأرض والهواء والسحاب والحيوان والأشجار والجبال ، وغير ذلك هو الباطل ، لأن من هذه الأمور مالا يمكن أن تكون قوى النفس سبباً له ، اما لعجزها عن ذلك ، أو لعدم قبول ذلك المحل لتأثير النفوس ، كما أن النفوس لا تكون موجبة لوقوف الشمس وانشقاق القمر واهتزاز العرش وانتثار الكواكب وانقلاب الخشب حية عظيمة وخروج الناقة العظيمة من تراب واحياء الموتى والحيوان

ص ٧٠

---

(١) فى أسفل الصفحة كتب : قوبل بحسب الطاقة .

واحياء الطيور الأربعة بعد تمزيقها وانزال المائدة وغير ذلك مما نُبِّه عليه ·

الوجه الثاني : أنه لا يظن أن هذا هو مجرد النبوة ، وأن من حصلت له هذه الخصال التي ذكروها فقد صار نبياً ، فان كثيرا من آحاد المؤمنين تحصل له هذه الثلاث وما هو أكمل منها: تحصل له قوة" علمية" في نفسه وقوة عملية في نفسه يكون بها مؤثرا ويحصل له احساس باطن فيرى ويسمع في باطنه وهو من آحاد المؤمنين ، فمن جعل هذا حدّ النبى ومنتهاه كان مبطلا جاحداً لحقيقة ماخصَّ الله به أنبياءه ·

الوجه الثاني

والمقصود أن ما أثبتوه من الفضائل الثابتة للأنبياء لا تُنكر اذا كانت حقا ، لكن اقتصارهم على هذا الحد باطل ، وجعلهم أن هذا هو السبب لخوارقهم باطل ·

الوجه الثالث : أن تعرف أن النبوة لا تنال باكتساب الانسان واستعداده كما تنال بذلك العلوم المكتسبة والدين المكتسب ، فان هؤلاء القوم ما قدروا الله حق قدره ، ولا قدروا الأنبياء قدرهم لما ظنوا أن الانسان اذا كان فيه استعداد لكمال تزكية نفسه واصلاحها فاض عليه بسبب ذلك المعارف من العقل الفعّال كما يفيض الشعاع على المرآة المصقولة اذا جُلّيَت وحُوذِيَ بها الشمس ، وأن حصول النبوة ليس هو أمرا يحدثه الله بمشيئته وقدرته ، وانما حصول(١) هذا الفيض على هذا المستعد كحصول الشعاع على هذا الجسم الصقيل ، صار كثير منهم / يطلب النبوة كما يُحكى عن طائفة من قدماء اليونان ، وكما يَعرِض ذلك لطائفة من الناس في أيام الاسلام .

الوجه الثالث

ظ ٧٠

(١) في الاصل : وانما هو حصول ·

ولهذا عَظُمَ نكير الناس على صاحب « كيمياء السعادة » وصاحب « المضنون به على غير أهله » و « مشكاة الأنوار » لما كان في كلامه ما هو من جنس كلام هؤلاء الملاحدة ، وقد عبَّر عنه بالعبارات الاسلامية والاشارات الصوفية ، وبسبب ذلك اغترَّ صاحب « خلع النعلين » وابن سبعين وابن عربي وأمثالهم ممَّن بني على هذا الأصل الفاسد ، بل لا بد في النبوة من ايحاء الـهي يختص الله به من يخصه بذلك من عباده بمشيئته وقدرته، وهو سبحانه عالم بذلك النبى وبما يوحيه اليه من الوحي ، وبقدرته خصَّه بما خصَّه به من كراماته ، فهؤلاء الملاحدة يدَّعون أن خطابه لموسى بن عمران ليس هو الا ما حصل في نفس موسى من الالهام والايحاء . والواحد من أهل الرياضة والصفاء قد يُخاطب كما خوطب موسى بن عمران ، وأعظم من ذلك ، وأنه قد يسمع نفس الخطاب الذى سمعه موسى ، كما زعم ذلك صاحب « الاحياء » في بعض المواضع وان قيل انه رجع عن ذلك .

ومن هؤلاء من يقول ان الخطاب الذى يحصل لهم أفضل مما حصل لموسى وغيره . وهذا مذهب ابن العربى صاحب « الفتوحات المكية » وأمثاله ممن يدَّعي أن ما حصل لموسى ومحمد انما كان بواسطة الخيال النفساني الذى هو عنده جبريل(١) ، وأن مايحصل لابن عربي هو فوق ذلك ، فانه

---

(١) يصرح ابن عربي في : فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية ، فى كتابه « فصوص الحكم » بأن جبريل عليه السلام هو الخيال ، ويقول فى ذلك ١/٩٩ : « هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال ، وهو أول مبادىء الوحى الالهى فى أهل العناية . تقول عائشة رضى الله عنها : أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى =

يأخذ من المعدن العقلي المحض الذى يأخذ منه الملك(١) الذى هو عندهم خيال في نفس النبي ، ومرتبـة العقل فوق مرتبـة الخيال ، فلما اعتقدوا أن الملائكة التي تخاطب الأنبياء انما هى خيالات تقوم بنفس الأنبياء زعموا أنهم اذا أخذوا عـن العقل المحض كانوا قد أخذوا من المعدن الذى تأخذ منه الملائكة الذين أخذ عنهم/الأنبياء ، فكانوا أفضل من الأنبياء عند أنفسهم وعند أتباعهم ٠ ص ٧١

فهذا ونحوه مما يُعلم بالاضطرار من دين الرسل أنه كفر" وباطل" من دينهم ، فمن فهم القرآن وفهم كلام هؤلاء لزمه أحد أمرين : اما تكذيب القرآن ، واما تكذيب هؤلاء ، والا فقولهم وما جاء به الرسول متناقض تناقضاً يعلمه كل من فهم كلامهم وكلام الأنبياء . ولا يُتصور أن يقول هذا ، [وأن] يوافق [على]هذا [الكلام](٢) الا أحد رجلين : اما جاهل" لا يعلم حقيقة ما جاءت به الرسل وحقيقة قول هؤلاء ، بل هو عنـده تعظيم مجمل للأنبياء وهؤلاء ، كالذين كانوا يعظّمون محمداً ومسيلمة

= الرؤيا الصادقة ٠٠٠ الخ » ثم يقول ابن عربى : « وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال » ٠

ويذكر ابن عربى بعد قليل ١/١٠٠ : « وكذلك اذا تمثل له الملك رجلا فذلك من حضرة الخيال ، فانه ليس برجل وانما هو ملك تدخل فى صورة انسان ، فعبره الناظر العارف حتى وصل الى صورته الحقيقية ، فقال : هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ٠ وقد قال لهم : ردوا على الرجل فسماه الرجل من أجل الصورة التى ظهر لهم فيها ٠ ثم قال : هذا جبريل ، فاعتبر الصورة التى مال هذا الرجل المتخيل اليها » ٠

(١) يقول ابن عربى فى كتابه « فصوص الحكم » عن خاتم الاولياء (وهو — فى زعمه — ابن عربى نفسه) ١/٦٣ « فانه اخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به الى الرسول » ٠ وانظر (ج) = جامع الرسـائل ، ص ٢٠٥ ٠

(٢) مابين الاقواس زيادة يقتضيها الكلام ٠

ويقولون : نشهد أن محمداً ومسيلمة رسولا الله ، وهذا الضرب كثير فيمن لم يعرف حقيقة النبي الصادق والمتنبي الكذّاب .

ويوجد كثير من هؤلاء في المنتسبين الى الفقه والحديث ، والتصوف والزهد والعبادة ، والملك والامارة والوزارة . والكتابة والقضاء والفُتيا والتدريس ، وفيمن له دعوات مجابة وفيه صلاح وزهد وعبادة ، وذلك لنقص معرفتهم بكمال النبوة والرسالة ، وحقيقة أقوال من يناقضها من بعض الوجوه دون بعض .

وقد قال الله تعالى : (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) [سورة المائدة : ٥٤] .

فلا بد عند حدوث المرتدين من وجود المحبين المحبوبين ، كما قام أبو بكر الصديق رضى الله عنه واخوانه يقاتلون المرتدين عقيب وفاة خاتم المرسلين ، وما حدث من الفتنة في الدين .

واما منافق(١) زنديق يعرف مناقضة هذا لهذا لكنه يظهر الموافقة والائتلاف ، لاعتقاده أن النبوة من جنس حال هؤلاء ، ويلبس مايقوله على من لم يعرف حقائق الأمور . ومن هؤلاء من لا يكون قصده / الزندقة والنفاق ، لكن لا يكون عارفا بحال الرسول وقَدْرِ ما جاء به ، ولكنه يعظّمه تعظيما مجملا، ويرى هؤلاء قد تكلموا في النبوة وحقيقتها بكلامهم ، وهو عاجز عن معرفة حقيقة الأمر فيعتقد هذا في النبوة . و هؤلاء يكثرون

ق ٧١

(١) هذه العبارة تابعة لقوله السابق : ولايتصور أن يقول هذا .. الا أحد رجلين : اما جاهل .. وبدء الكلام فى الصفحة السابقة .

في أماكن الفترات التي تضعف فيها آثار النبوة اذا لم يكن هناك من يقوم بحقائقها .

وهؤلاء يكونون في الدوَل الجاهلية كدولة بني عُبيد ودولة التتار ونحوهم . ومن هؤلاء من يغفر الله له ، فانه اذا اجتهد وسعه في الايمان بالرسول ولم يبق له قدرة على أكثر مما حصل له من الايمان به لم يكلف الله نفساً الا وسعها ، وان كان قوله بعد قيام الحجة عليه كفراً ، كالذي قال لأهله : اذا أنا مت فاسحقوني ثم اذروني في اليم ، فوالله لئن قدر الله عليَّ ليعذبني عذاباً لا يعذبه أحداً من العالمين ، والحديث في الصحيحين من غير وجه(١) ، فان هذا جَهِل قدرة الله على اعادته ورجا أنه لا يعيده بجهل ما أخبر به من الاعادة ، ومع هذا لما كان مؤمناً بالله وأمره ونهيه ووعده ووعيده خائفاً من عذابه ، وكان جهله بذلك جهلاً لم تقم عليه الحجة التي توجب كفر مثله غفر الله له . ومثل هذا كثير في المسلمين . والنبى صلى الله عليه وسلم كان يخبر بأخبار الأولين ليكون ذلك عبرة لهذه الأمة .

والمقصود هنا أن نبين أن ما أثبته هؤلاء في فضائل الأنبياء الثابتة فهو حق ، ولكن جهلهم وكفرهم فيما أنكروه وكذّبوا به وما قالوه من الباطل من هذه الوجوه الثلاثة وغيرها ، فالوجهان الأولان الباطلان أبطلوا بهما كون الله هو الخالق بقدرته ومشيئته لمخلوقاته ، وأبطلوا ما خلقه من الملائكة والجن وغير ذلك مما لا يعرفونه ، وأبطلوا ما امتازت به الأنبياء على غيرهم ، وجعلوا الأنبياء من جنس العارفين المعرفة المشتركة بين المسلمين واليهود/والنصارى والمجوس والصابئين. ص ٧٢

---

(١) الحديث فى البخارى (كتاب الانبياء ، الباب الاخير) = فتح البارى ٦/٥١٤ من روايتين الاولى عن ابى سعيد الخدرى ، والثانية عن حذيفة بن اليمان وعن عقبة رضى الله عنهم مع اختلاف فى الالفاظ . =

فلهذا صارت النبوة عندهم مكتسبة ، وصار كثير منهم يطلب أن يصير نبيا ، من متقدميهم ومتأخريهم ، وصار منهم من يظن أنه نبي ، وأنه يضع ناموساً ينسخ به شرائع الأنبياء ، كما جرى لأئمة الاسماعيلية الباطنية ونحوهم . والذي يقرّون به من النبوة يحصل وما هو أعلى منه(١) لآحاد الناس الذين فيهم فضيلة علمية وعملية ، لكن أهل العلم والايمان بالرسل يعلمون أن نسبتهم الى الأنبياء من جنس نسبة أهل الرؤيا الصادقة الى الأنبياء ، فان الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، كما ثبت ذلك في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم(٢) وكما في السنن عنه أنه قال : « الهدى الصالح والسمت الصالح والاقتصاد جزء من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة »(٣). وقد ثبت عنه في الصحيحين أنه قال : « الايمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة أعلاها قول لا الـٰه الا الله وأدناها اماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الايمان»(٤).

= والحديث في مسلم (كتاب التوبة ، باب سعة رحمة الله تعالى وانها تغلب غضبه = ١٧/٧٠ - ٧٥ شرح النووي على مسلم ، وجاء الحديث من عدة وجوه مع اختلاف في الالفاظ .

(١) في الاصل : والذين يقرون به من النبوة يحصل وما هو أعلا منه ...

(٢) في : فتح الباري ١٢/٣٧٣ (كتاب التعبير ، باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة) عن عبادة بن الصامت وأبي هريرة وانس وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهم . ورواية ابي سعيد انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة .

(٣) الحديث في : سنن أبي داود ٤/٣٤٣ (كتاب الادب ، باب في الوقار) عن ابن عباس رضي الله عنهما واوله : ان الهدى الصالح ..الخ وجاء الحديث مرتين في المسند (ط . المعارف) ٤/٢٤٤ - ٢٤٥ (رقم ٢٦٩٨ ، ٢٦٩٩) عن ابن عباس .

(٤) قال ابن الاثير الجزري في جامع الاصول ١/١٥٠ - ١٥١ ان الحديث اخرجه البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي عن أبي =

فلا ريب أن الشيء يكون جزءاً من النبوة أو الايمان ، ويكون من أصغر الشعب والأجزاء ــ كاماطة الأذى ــ في الايمان ، أو ــ كالرؤيا ــ في النبوة . ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « انه لم يبق بعدى من النبوة الا المبشّرات ، وهى الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له »(١). ولهذا كان هذا الجزء أول بُدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم تدريجاً له كما في الصحيح عن عائشة قالت : « أول ما بُدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة في النوم ، وكـان لا يرى رؤيا الا جاءت مثـل فلق الصبح ، ثم حُبّب اليـه الخلاء ، فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه ــ وهو التعبد ــ الليالىَ ذوات العدد » الحديث(٢) .

= هريرة ، وزاد فقال : اخرجوه الا الموطأ ٠ والحديث فى فتح البـارى ٥١/١ ــ ٥٣ (كتاب الايمان ، باب امور الايمان) عن أبى هريرة رضى الله عنه ٠ ونبه ابن حجر نقلا عن القاضى عياض (٥٣/١) الى أن قوله صلى الله عليه وسلم : أعلاها لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق ، زيادة فى مسلم ٠ والحديث فى مسلم (كتاب الايمان ، باب بيان عدد شعب الايمان) = شرح النووى على مسلم ٦٠٣/٢ ٠

(١) الحديث عن أبى هريرة فى فتح البارى ٣٧٥/١٢ ــ ٣٧٦ (كتاب التعبير ، باب المبشرات) ٠ وقال ابن حجر (ص ٣٧٥) : وقد جاء فـى حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم قال ذلك فى مرض موتــه اخرجه مسلم وأبو داود والنسائى من طريق ابراهيم بن عبد الله بن معبد عن أبيه عن ابن عباس : « أن النبى صلى الله عليه وسلم كشف الستارة ورأسه معصوب فى مرضه الذى مات فيه والناس صفوف خلف أبى بكر فقال : يا أيها الناس انه لم يبق من مبشرات النبوة الا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له » ٠

(٢) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى صحيح البخـــارى فى عدة مواضع ٠ انظر فتح البارى ٢٢/١ ــ ٢٧ (كتـــاب بدء الوحى ، باب كيف كان بدء الوحى) ، ٣٥١/١٢ ــ ٣٦١ (كتاب التعبير ، باب أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيـــا الصالحة) ٠ وانظر الارقام : ٣٣٩٢ ، ٤٩٥٣ ، ٤٩٥٥ ، ٤٩٥٦ ، ٤٩٥٧ ٠ والحديث فى سنن ابن ماجة ١٢٨٣/٢ (كتاب تعبير الرؤيا ، باب الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له) ٠

وإذا كان بعض أجزاء النبوة يحصل لآحاد المؤمنين وليس هو نبياً تبين أن مايذكره هؤلاء من الحق هو جزء من أجزاء النبوة ، وما/يذكرونه من الباطل هو مردود عليهم. وقد تبين أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوى النفسانية والطبيعية في العالم العلوي والسفلي ، وتبين أن الله سبحانه خالق كل شيء بمشيئته وقدرته ، وأنه يخلق ما يشاء بالأسباب التي يحدثها وللحكمة التي يريدها .

ظ ٧٢

نهاية الجواب على سؤال السائل

وهذا قدر ما احتملته هذه الأوراق في جواب هذه المسألة. فإنها مسألة عظيمة تبنى عليها أصول العلم والإيمان أجبنا فيها بحسب ما احتمله الحال ، وفيها من البسط والقواعد الشريفة ما يعرفه مَنْ عرف كلام الناس في هذا الباب ، وإن كان مايجب لله ورسوله من الحق أعظم من هذا الخطاب ، فإن تمام البسط في الرد على هؤلاء لا يناسب هذا الموضع ، ولكل مقام مقال ، ولكن نبهنا على المآخذ التي تُعرف(١) منها حقيقة قولهم وفساده ، فإن هؤلاء أفسدوا على الناس عقولهم وأديانهم ، وهم يكثرون ويظهرون في ما يناسبهم من الدول الجاهلية ، كدولة القرامطة الباطنية العُبيدية ودولة التتر ونحوهم من أهل الجهل والضلال ، وفي دول أهل الردة والنفاق .

استطراد في الكلام على الباطنية والفلاسفة

وذلك أن هؤلاء أعظم جهلاً وضلالاً من اليهود والنصارى والمجوس ومشركي العرب والهند والترك وكثير من الصابئين ، فإن أكثر المشركين يقرّون بأن العالم محدَث وأن الله يفعل بمشيئته وقدرته ، وكذلك الصابئة الحنفاء على هذا القول ، وهو قول أساطين الفلاسفة القدماء الذين كانوا قبل أرسطاطاليس ، وإنما ظهر القول بقدم العالم من الفلاسفة المشهورين من جهة أرسطو وأتباعه ، وهو المعلم الأول الذي

مقالة الفلاسفة قبل ارسطو

---

(١) في الأصل : يعرف .

وضع التعاليم التى يقرونها من المنطق والطبيعي والالـٰهى ، وظهر القول بقدم العالم من الفلاسفة من هذه الجهة .

ارسطو واتباعه هم القائلون بقدم العالم

وهذا الرجل وأتباعه انما عامة كلامهم في الطبيعيات ، فهى علم القوم الذى شغلوا به زمانهم ./وأما الالـٰهيات فكلام الرجل فيها وأتباعه قليل جداً الى غاية ، ولكن ابن سينا وأمثاله خلطوا كلامهم في الالـٰهيات بكلام كثيرٍ من متكلمى أهل الملل ، فصار للقوم كلام في الالـٰهيات ، وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما يقرّبون أصول هؤلاء الى طريقة الأنبياء ، ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية ، وهم في الباطن يقولون ان ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له في نفس الأمر ، وانما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتفهيم العامة ما(١) ينتفعون به في ذلك بزعمهم وان كان مخالفا للحق في نفس الأمر ، وقد يجعلون خاصة النبوه هى التخييل ، ويزعمون أن العقل دل على صحة أصولهم .

ص ٧٣

مقالات الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام

وأكثر الناس لا يجمعون بين معرفة حقيقة ماجاءت به الرسل وحقيقة قول هؤلاء ، ولا يعقلون لوازم قولهم التي بها يتبين فساد قولهم بالعقل الصريح . ثم ان كثيرا من الناس اخذ مذاهبهم فغيّر عباراتها ، وربما عبّر عنها بعبارات اسلامية حتى يظن المستمع أن قول هؤلاء هو الحقيقة التى بُعثت بها الرسل ودلت عليها العقول ، كما فعل أصحاب « رسائل اخوان الصفا » وأصحاب دعوة القرامطة الباطنية حيث عبّروا بالسابق والتالي عن العقل والنفس ، ويحتجون على ذلك بالحديث الذى يروونه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أول ما خلق الله العقل » ثم ان هذه الأمور راجت على كثير من أهل التصوف والكلام والتأله والنظر كصاحب « جواهر القرآن »

---

(١) فى الاصل : وما .

و « مشكاة الأنوار » والكتب « المضنون بها على غير أهلها »(١) ومن سلك هذا المسلك مثل أصحاب البطاقة(٢) وابن أجلى(٣) والشوذى(٤) وصاحب « خلع النعلين »(٥) وابن العربي الطائى وابن سبعين وغيرهم .

وكثير من الناس تجده تارة مع أهل الكلام وتارة مع أهل الفلسفة كالرازي والامدى وغيرهما(٦) .

ظ ٧٣

بطلان استشهادهم بحديث «أول ما خلق الله العقل» الموضوع من وجوه

/ وقد بسطنا الكلام على هذا الحديث : أول ما خلق الله العقل ، وما يتعلق بـه ، وتكلمت على ما ذكـره ابن سينا في « شفائه » في واجب الوجود ، وما ذكره ابن سبعين وابن العربي وغيرهم في [غير] هذا الموضع .

وهذا الحديث موضوع وكذب عند أهل العلم بالحـديث كمـا ذكـر أبو حـاتم البستي وأبو الفـرج بن الجـوزى وغيرهما(٧) ، ومع هذا فلفظه : « أول ما خلق الله العقل قال

(١) وهو أبو حامد الغزالى .

(٢) لم أعرف من هم .

(٣) لم أعرف من هو .

(٤) لم أعرف من هو .

(٥) وهو ابن قسى وسبق الكلام عليه ص ١٦٠ ت ١ .

(٦) فى أعلى صفحة ظ ٧٣ الى اليمين كتب : جزء ، وتحته : حديث أول ما خلق الله موضوع .

(٧) ذكر السيوطى فى « اللآلىء المصنوعة » ١/١٢٩ ـ ١٣٠ عدة روايات لهذا الحديث وبين اتفاق العلماء على أنها موضوعة . وكذلك اتفق اكثر العلماء على أن الاحاديث الواردة فى فضل العقل كلهـا موضوعة أو ضعيفة وان داود بن المحبر اخرجها فى كتاب العقل ونقلها عنه غيره ، وداود هذا كذاب . انظر : المقاصد الحسنة للسخاوى ، ص ١١٨ ، ١٣٤ ؛ الموضـوعات لعلى القارى ، ص ٢٧ ، ٣٠ ؛ تذكرة الموضوعات للفتنى ، ص ٢٩ ـ ٣٠ ؛ تنزيه الشريعة لابن عراق ١/٢١٣ ؛ كشف الخفاء للعجلونى ١/٢٣٦ ـ ٢٣٧ ، ٢٦٣ ؛ الفوائد المجموعة للشوكانى ، ص ٤٧٦ ؛ سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة للشيخ محمد ناصر الدين الالبانى ١/١١ (ط . دمشق ، ١٣٧٩/١٩٥٨) . =

له أقبل فأقبل ، فقال له : أدبر فأدبر ، فقال : وعزتي وجلالي ماخلقت خلقا أكرم عليَّ منك فبك اخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب » .

فهذا الحديث الذي يحتجون به من جهة الشريعة يدل على نقيض مقصودهم من وجوه كثيرة :

منها : أن قوله : أولِ ماخلق الله العقل قال له ، يقتضي أنه خاطبه في أول أوقات خلقه ، لا أنه أول المخلوقات ، كما تقول : أولَ مالقيت زيداً سلمت عليه . وتقدير الكلام : أول خلق الله قال له . فأول مضاف الى المصدر ، والمصدر يُجعل ظـرف زمان ، كما تقول : كان هذا خفوق النجم وخلافة عبد الملك . ومنه قوله تعالى : (وَادْبَارَ النُّجُومِ) [سورة الطور : ٤٩] مصدر أدبر يدبر ادباراً .

ومنها : أن هذا يقتضي أنه خَلَق قبل العقل غيره لقوله :

= وتكلم الذهبي في ميزان الاعتدال ٢/٢٠ عن داود بن المحبر فقـال : « داود بن المحبر بن قحذم،ابو سليمان البصري ، صاحب العقل وليته لم يصنفه .. قال احمد : لايدري ما الحديث ، وقال ابن المديني : ذهب حديثه ، وقال أبو زرعه وغيره : ضعيف ، وقال أبو حاتم : ذاهب الحديث غير ثقة ، وقال الدارقطني : متروك » .

وأما ابن الجوزي فبعد أن روى الحديث بأسانيده المختلفة في كتابه الموضـوعات ١/١٧٤ (ط . المكتبة السلفية ، المـدينة المنـورة ١٣٨٦/١٩٦٦) قال : « هذا حديث لايصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال يحيى بن معين : الفضل رجـل سوء . قال ابن حبـان : وحفص بن عمر يروي الموضوعات لايحل الاحتجاج به ، وأمـا سيف فكذاب باجماعهم » . ثم روى الحديث من طريق آخر ١/١٧٥ وقال انه غير صحيح . ثم روى (١/١٧٦) عن الدارقطني قوله ان كتاب العقل وضعه اربعة أولهم ميسرة بن عبد ربه ثم سرقه منه داود بن المحبر فركبه باسانيد غير اسانيد ميسرة : ثم سرقه عبد العزيز بن أبي رجاء فركبه باسانيد أخر ، ثم سرقه سليمان بن عيسى السجزي ، فأتى بأسانيـد أخرى . وزاد ابن الجوزي ١/١٧٧ : وقد رويت في العقول أحاديث كثيرة ليس فيها شيء يثبت .

ما خلقت خلقا أكرم عليّ منك ، وعندهم هو أول المبدَعات .

ومنها : أن هذا يقتضي أن العقل مخلوق ، وحقيقة الخلق منتفية عندهم عن العقل الأول ، بل عن العالم، وانما هو عندهم معلول ومبدَع ، لكنهم يحرّفون الكلم عن مواضعه ، فيقولون : العالم محدث ومخلوق ، ويعنون بقولهم : محدث أنه معلول ممكن بنفسه واجب بغيره ، وأن وجوده من غيره لا من نفسه . وكذلك يعنون بقولهم : مخلوق .

لكن من المعلوم بالاضطرار أن أهل اللغة لا يريدون بقولهم : هو محدث ومخلوق ، هذا المعنى المتضمن أنه قديم أزلى لم يزل ولا يزال ، بل الحدوث عندهم / يناقض القدم ، وكذلك الخلق . ولا تحتمل اللغة بوجه من الوجوه أن القديم الذى لم يزل ولا يزال يُقال له محدث ومخلوق . والمخلوق عندهم أبلغ من المحدث والحادث ، فكل مخلوق فهو محدث وحادث باتفاق أهل اللغة وأهل الكلام ، وأما أن كل حادث ومحدث فهو مخلوق فهذا مما تنازع فيه أهل الكلام والنظر واللغة ، لا يوجب أن كل ما كان حادثا يسمى مخلوقا لأن المخلوق هو الذى خلقه غيره ، والخلق يجمع معنى الابداع ومعنى التقدير ، وأما لفظ « حادث » فلا يقتضي أنه مفعول . ولو قيل : محدث فمعنى الخلق أخص من معنى الحدوث .

ص ٧٤

ومنها أنه قال في هذا الحديث : « فبك آخذ وبك أعطى وبك الثواب وبك العقاب » فأخبر أنه يفعل به هذه الأمور الأربعة ، وهذا ينطبق على عقل الانسان الذى هو عرض فيه ، وأما العقل الذى يدّعونه فهو عندهم أبدع السمٰوات والأرض وما بينهما ، فهو عندهم رب جميع العالم ، فأين هذا من شيء يفعل الله به أموراً أربعة ؟ والكلام على هؤلاء مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن قول هؤلاء هو من أفسد أقوال أهل الأرض ، وأن قول جمهور الصابئين والمشركين والمجوس خير من قولهم ، فضلا عن اليهود والنصارى .

يبين(١) ذلك أن هؤلاء الأمم عامتهم يعترفون بوجود الأرواح الموجودة المنفصلة عن الآدميين من الملائكة والجن . فالمشركون من العرب والهند والترك والنبط وغيرهم من الأمم، وأهل السحر منهم والكهانة وغيرهم ، معترفون بوجود الجن وبأنهم يخاطبونهم ويدعونهم ويقسمون عليهم ، وعند أهل دعوة الكواكب الذين يدعون الشمس والقمر والنجوم ويعبدونها ويسجدون لها ، كما كان النمرود بن كنعان(٢) وقومه يفعلون ذلك ، / وكما يفعل ذلك المشركون من الهند والترك والعرب والفرس وغيرهم .

اعتراف أكثر الامم بوجود الملائكة والجن

ظ ٧٤

وقد ذكر أبو عبد الله محمد بن الخطيب الرازي في كتابه الذى صنفه في هذا الفن(٣) قطعة كبيرة من أحوال هؤلاء.وقد تواترت الأخبار بذلك عن هؤلاء ، وأنه يحصل لأحدهم أشخاص منفصلة عنه تقضى كثيراً من حوائجه ، ويسمونها روحانية الكوكب ، فهؤلاء المشركون والصابئون من أنواع الأمم ـ الفلاسفةوغيرهم ـ معترفون بوجود الجن المنفصلين وتأثيرهم في العالم واخبارهم بالأمور وغير ذلك من أحوالهم .

فتبين أن هؤلاء المتفلسفة الذين يقولون ان أسباب

---

(١) فى الاصل : تبين .

(٢) ذكر المفسرون ان النمرود بن كنعان هو الذى جادل ابراهيم عليه السلام . انظر تفسير قوله تعالى : (ألم تر إلى الذي حاج ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك .. الآية) فى تفسير الطبرى (ط . المعارف) ٥/٤٢٩ ـ ٤٣٨ . وانظر ايضا تفسير الطبرى ١١/٤٨٠ ـ ٤٨٣ .

(٣) وهو كتاب السر المكتوم في مخاطبة النجوم .

الغرائب منحصرة في القوى الفلكية والطبيعية والنفسانية الآدمية أجهل وأضل من المشركين والصابئين .

ومما يوضح الأمر في ذلك أن هؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الصانع ، فان هؤلاء نوعان : طبائعيون والهيون . فأما الطبيعيون فلا يقرّون بوجود موجود وراء الفلك وما يحويه ، وحقيقة قولهم أن العالم واجب الوجود بنفسه ، ليس له مبدع ولا فاعل ، وهذا هو التعطيل الذى كان يعتقده فرعون ، حيث أنكر رب العالمين وقال لموسى على سبيل الانكار : وما رب العالمين ؟(١) فاستفهمه استفهام انكار لا استفهام استعلام ، كما يظنه من يزعم أنه سأل موسى عن الماهية ، والمسئول عنه ليس له ماهية، فعدل موسى عن ذكر الماهية فان هذا قول باطل(٢)، وانما كان استفهام فرعون استفهام انكار وجحود ، ولهذا أجابه موسى بما يقيم الحجة عليه ، ويبين أن الرب معروف معلوم لا سبيل الى انكاره وجحده ، وكان فرعون مقرّ أ به في الباطن وان جحده في ا لظاهر ، كما قال تعالى : (وَجَحَدُوا بِهَا واسْتَيقَنَتهَا أنفُسُهُم) [سورة النمل : ١٤] ، وقال تعالى عن موسى في خطابه لفرعون :(لَقَدْ عَلِمْتَ مَاأَنزَلَ هَؤُلاء الاَّ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ بصَائِرَ وَانِّي لأَظُنُّكَ يَافِرْعَوْنُ مَثْبُوراً) [سورة الاسراء : ١٠٢] . وهذا القول الذى أظهره فرعون هو قول / المعطّلة من الطبيعيين .

ص ٧٥

وأما الالهية الدهريون الذين يقولون بقدم العالم وصدوره عن علة قديمة ، كابن سينا وأمثاله ، فهؤلاء وان

---

(١) وذلك كما جاء في آية ٢٣ من سورة الشعراء .

(٢) وقد ذكر ذلك الغزالى فى مشكاة الانوار ، ص ٦٨ (ط . الدار القومية) .

كانوا مقرّين بمبدع(١) هذا العالم فقولهم مستلزم لقـول أولئك المعطلة ، وان كانوا لا يلتزمون قولهم ٠

وذلك أن الموجودات العقلية التي يثبتها هؤلاء من واجب الوجـود كالعقول العشرة هي عنـد التحقيق لا توجـد الا في الاذهان لا في الأعيان ، والواحد المجرد الذى يقولون انه صدر عنه العالم لا يوجد الا في الأذهان لا في الأعيان ، والوجود المطلق الذي يقولون انه الوجود الواجب انما يوجد في الأذهان لا في الاعيـان .

وأيضا فهم يثبتون أنه لا بد في الوجود من موجود واجب ، وهذا متفق عليـه من العقلاء ، سواء قالوا بقـدم العالم او بحدوثه ، وسواء جحدوا الخالق أو أقرّوا ٠ فاثبات موجود واجب بنفسه لا يتضمن الاقرار بالصانع ان لم يُثبت أنـه مغاير للعالم ، وقد بسطنا القول في غير هذا الموضع ، وبينا أن الطريقة التى سلكها ابن سينا وأتباعه في اثبات الصانع وفي اثبات واجب الوجود هي أضعف الطرق وأقلها فائدة ، وان كان أتباعـه كالسهروردى المقتـول وكالرازى والآمـدى وغيرهم يعظّمونها فان غايتها اثبات موجود واجب ، وهذا لا نزاع فيه ، وانما الشأن في كون الواجب مغايرٌ لهذا العالم ، وهم بنوا ذلك على طريقة نفى الصفات ، وهي توحيدهم الـذى بسطنا الكلام عليه في غير هذا الموضع ، فانهم ادعوا أن الوجود الواجب لا يكـون الا بسلوب الصفـات لأن اثباتهـا يقتضى التركيب ، والواجب لا يكون مركّبا ، وقد تقدم التنبيه على مافي هذا الكلام من التلبيس والفساد .

قالوا : / والعالم حامل الصفات مركب فلا يكون واجبا . ٧٥

---

(١) فى الاصل : لمبدع ٠

وإذا كان اثباتهم لصانع العالم على طريقتهم لا تتم الا بنفى الصفات ، ونفى الصفات باطل ، كان طريقهم في اثبات الصانع باطلا . ولهذا كان الصانع الذى يثبتونه لا حقيقة لـه الا في الأذهان لا في الأعيان ، فقولهم يستلزم التعطيل .

الرد على الوال الصوفية القائلين بوحدة الوجود

وهكذا أقوال من نسج على منوالهم وأخذ معانيهم فأخرجها في قالب المكاشفة والمشاهدة والتحقيق والعرفان كابن عربى وأمثاله ، ومن سلك هذا المسلك كابن سبعين وغيره ، فان هؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الصانع ، وأنه ليس وراء الأفلاك شيء فلو عدمت السموات والأرض لم يكن ثمّ شيء موجود . ولهذا كان يصرح بذلك التلمساني(١)، وهو كان أعرفهم بقولهم وأكملهم تحقيقاً له ، ولهذا خرج الى الاباحة والفجور ، وكان لا يحرّم الفواحش ولا المنكرات ، ولا الكفر والفسوق والعصيان ، وكان يقول عن شيخه ابن عربى وصاحبه القونوى : أحدهما روحانى متفلسف ــ يعنى ابن عربى ــ والآخر فيلسوف متروحن ، يعنى القونوى • وانما حرّر مذهب التحقيق أنا ــ يعنى نفسه(٢). وهو كما قال ، فان تحقيقهم الذى حقيقته التعطيل للصانع وجحده ، وأنه ليس وراء العالم شيء ، لم يحققه أحدهما كما حققه التلمسانى .

وحدثنى الثقة الذى رجع عنهم لما انكشف له أسرارهم أنه قرأ عليه « فصوص الحكم » لابن عربي قال : فقلت له : هذا الكلام يخالف القرآن . فقال : القرآن كله شرك، وانما التوحيد

---

(١) هو عفيف الدين سليمان بن عبد الله بن علي الكوفي التلمساني ولد سنة ٦١٠ وتوفي سنة ٦٩٠ ، شاعر صوفي من غلاة القائلين بوحدة الوجود واتهم بالميل الي مذهب النصيرية انظر ما ذكرته عنه في (د) ١٦٣/١ ت ٤ •

(٢) في هامش الاصل : رد على ابن عربي وصدر الدين القونوى •

في كلامنا . قال : فقلت له : فاذا كان الكل واحد فلماذا تُحرّم على ابنتى وتحل لى زوجتى ؟ فقال : لا فرق عندنا بين الزوجة والبنت ، الجميع حلال ، لكن المحجوبون قالوا : حرام ، فقلنا : حرام عليكم . / وقال أيضا لما قرأ عليه «مواقف النّفّرى(١)»: جعلت أتأول موضعاً بعد موضع الى أن تبين مراده الذى لا يمكن تغطيته وأنه يقول بالوحدة ، فقلت : هذا يخالف الكتاب والسنة والاجماع . فقال : ان أردت هذا التحقيق فدع الكتاب والسنة والاجماع . فقلت : هذا لا سبيل اليه ، ونحو هذا الكلام .

ص ٧٦

العادهم في أصول الايمان الثلاثة

ومعلوم أن أصول الايمان ثلاثة : الايمان بالله ورسله واليوم الآخر وهم ألحدوا في الأصول الثلاثة . أما الايمان بالله فجعلوا وجود المخلوق هو وجود الخالق ، وهذا غاية التعطيل .

وأما الايمان باليوم الآخر ، فادعى ابن عربى(٢) أن أصحاب النار يتنعمون في النار ، كما يتنعم أهل الجنة في الجنة(٣) ، وأنه يُسمَّى عذابا من عذوبة طعمه . وأنشد في

---

(١) كتاب المواقف للنفرى طبع بتحقيق ارثر يوحنا اربرى ، ط · دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٤ · ومؤلفه هو أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفرى ، من الصوفية الغلاة نسبته إلى بلدة النفر من اعمال الكوفة ، توفي سنة ٣٥٤ · انظر ترجمته في الأعلام ٧/٥٥ ـ ٥٦ ·

(٢) في هامش الاصل : كلمات صاحب الفصوص ·

(٣) يقول الدكتور ابو العلا عفيفى فى مقدمة كتاب « فصوص الحكم » ص ٤١ ـ ٤٢ : « واذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقى ـ او بالاحرى مدلول دينى ـ على نحو ما فسرنا ، فاحرى بالثواب والعقاب الا يكون لهما مدلول ايجابي في مذهب كمذهب وحدة الوجود · وأقصى ما يستطيع ابن عربي ان يقوله هو ان الثواب اسم ناشيء عن الطاعة في نفس المطيع ، وان العقاب اسم للأثر الناشيء عن المعصية في نفس العاصى · ولكنه تمشيا مع منطق مذهبه اميل الى ان يعتبر العقاب والثواب ـ اللذة والألم ـ حالتين يشعر بهما الحق نفسه ، اى الحق المتعين فى صورة العبد···· لا عذاب ولا ثواب اذن بالمعنى الدينى فى =

كتاب الفصوص(١) :

فلم يبق الا صادق الوعد وحده وما لوجود الحق عين تعاين
فان(٢) دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالامر واحد وبينهما عند التجلى تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين

ولهذا قال بعض أصحابنا لبعض أتباع هؤلاء لما أثاروا محنة أهل السنة التي انتصروا فيها لهؤلاء الملاحدة ، قال له : الله يذيقكم هذه العذوبة ، وهذا المذهب قد حكاه أصحاب المقالات كالأشعرى في « مقالاته » عن طائفة من سواد أهل الالحاد سموهم

= الدار الآخرة ، بل مال الخلق جميعا الى النعيم المقيم ، سواء منهم من قدر له الدخول في الجنة ، ومن قدر له الدخول في النار ، فان نعيم الجميع واحد وان اختلفت صوره وتعددت اسماؤه » · ثم يقول فى موضع أخر ٢٣٦/٢ : « اللغة الرمزية التي يصوغ بها المؤلف نظريته في وحدة الوجود لا تسمح بوجود جنة حقيقية ولا نار حقيقية في دار غير هذه الدنيا · فان النار عنده ليس لها معنى الا « آلم الحجاب » او الحال التي لا يدرك فيها الانسان الوحدة الوجودية للموجودات ، كما ان الجنة عنده ليست سوى الحال التي يدرك فيها الانسان هذه الوحدة » · ويذكر في موضع ثالث ١٧/٢ : « الجنة والنار ليستا سوى مقامين من مقامات المعرفة بحقيقة الوجود » ·

وأما علة عدم تعذيب الكفار بالنار فهي عند ابن عربي كما يلي (الفصوص ١٧٢/١) : « فمن غضب فقد تأذى ، فلا يسعى فى انتقام المغضوب عليه بايلامه الا ليجد الغاضب الراحة بذلك ، فينتقل الألم الذى كان عنده الي المغضوب عليه · والحق اذا افردته عن العالم يتعالي علوا كبيرا عن هذه الصفة علي هذا الحد » ·

(١) وذلك فى جـ ١ ص ٩٤ ·

(٢) فى فصوص الحكم : وان

البطيخية (١) ، وهو مما يُعلم بالاضطرار فساده من دين الاسلام .

وأما الايمان بالرسل فقد ادعوا أن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الانبياء وأن خاتم الانبياء هو وسائر الأنبياء يأخذون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء(٢) ، وهذا مناقض للعقل والدين ، كما يقال في قول القائل : « فخر عليهم السقف من تحتهم » : لا عقل / ولا قرآن ، فانه من المعلوم بالعقل أن المتأخر يستفيد من المتقدم دون العكس ، ومن المعلوم في الدين أن أفضل الأولياء يستفيدون من الأنبياء ، وأفضل الأولياء من هذه الأمة هم صالحو المؤمنين الذين صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما قال تعالى : (وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ) [سورة التحريم : ٤] .

ط ٧٦
الرد على تفضيلهم خاتم الاولياء على خاتم الرسل

وأفضل هؤلاء أبو بكر وعمر باتفاق أئمة السلف والخلف ـ والشيعة يفضلون عليا ـ واتفق المسلمون على أن أفضل الأولياء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما أبو بكر واما علي ، وان كان بعض الناس يحكي خلافا في غيرهما من الصحابة ، ومن قال من مخطئي الصوفية أنه قد يمكن أن يكون في المتأخرين من هو أفضل من أبي بكر وعمر ، كما ذكره الترمذي الحكيم في كتاب « خاتم الأولياء » واتبعه على ذلك

---

(١) في الاصل : البطيحية . ويقول الاشعري في كتابه مقالات الاسلاميين ٢/٤٧٥ (ط . ريتر) : « وقال قوم ان أهل الجنة ينعمون فيها ، وان أهل النار ينعمون فيها ، بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ، ودود العسل يتلذذ بالعسل ، وهم البطيخية » .

(٢) انظر تعليقنا بعد صفحات ص ٢٥١ ت ١ .

ابن حمويه(١) وأمثاله ، فهؤلاء مخطئون في ذلك بالكتاب والسنة والاجماع ، والترمذى مع فضله وعلمه لما صنّف كتاب « خاتم الأولياء » أنكر المسلمون عليه ذلك ، وأخرجوه ، كما ذكر ذلك أبو عبد الرحمن السلمي في محنة الصوفية ، وقال انهم نفوه وأخرجوه من بلدته وشهدوا عليه بالكفر ، وذلك بسبب تصنيف كتاب « خاتم الولاية » ونسبوه الى القبائح في الدين ، وجاء الى بلخ فقبله أهل بلخ بسبب موافقته اياهم على المذهب . وفي هذا الكتاب من الكلام الباطل ما يُعلم فساده بالاضطرار من دين الاسلام ، وهو الذى فتح الكلام في ختم الأولياء ، حتى جاء هؤلاء المتأخرون الذين يدّعى كل منهم أنه خاتم الأولياء كابن عربى وابن حمويه وغيرهما ، وأتى بالعظائم التي(٢) لم يسبق اليها الترمذى ولا غيره . وفي كلام هؤلاء ونحوهم تفضيل بعض الأولياء على الأنبياء أو بعضهم ، وشيوخ الصوفية متفقون على تفضيل الأنبياء على الأولياء ، كما اتفق على ذلك سائر علماء المسلمين .

وقد ذكر أبو بكر الكلاباذى في كتابه « اعتقاد الصوفية »(٣) اجماع الصوفية على ذلك(٤) .

---

(١) هو سعد الدين محمد بن عبد الله بن حموية الحموى ، زاهد متصوف ، توفى سنة ٦٥٢ انظر ترجمته فى : النجوم الزاهرة ٣١/٧ .

(٢) فى الاصل : الذى.

(٣) أبو بكر محمد بن اسحاق ويقال ابن ابراهيم البخارى الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ ، له كتاب هو « التعرف لمذهب أهل التصوف» نشر بتحقيق د . عبد الحليم محمود والاستاذ طه سرور ، ط . عيسي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٠/١٩٦٠ . انظر ترجمته في الاعلام ١٨٤/٦ .

(٤) يقول الكلاباذى فى التعرف (ص ٦٩) : « واجمعوا جميعا ان الانبياء افضل البشر ، وليس فى البشر من يوازى الانبياء فى الفضل ، لا صديق ولا ولى ولا غيرهم ، وان جل قدره وعظم خطره .

ص ٧٧ وهؤلاء الملاحدة من المتصوفة / سلكوا مسلك ملاحدة الفلاسفة في تفضيل الفيلسوف الكبير على النبي ، ولهذا قال ابن عربي : « ان خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به الى النبي » وهذا قول من يقول من الكُلاّبية ان جبريل أخذ القرآن عن الله الهاما وعبّر عنه بعبارته . وهذا قول يخالف الكتاب والسنة والاجماع ، كما بُسط الكلام عليه في مواضع أخر .

وقد يقال : ان هذا مبنى على أصل ملاحدة الفلاسفة . وذلك أن المعدن الذى يأخذ منه النبي عندهم هو العقل الفعّال والقوة العقلية التي يسمونها القوة القدسية . ثم ان النفس تخيل ما يعقله الانسان كما يتخيله النائم في منامه فيرى في نفسه صوراً نورانية ويسمع أصواتاً وهي في نفسه ، فما يراه النبي ويسمعه عندهم هو في نفسه لا في الخارج .

وهذا يقع الصحيح منه لعامة المؤمنين ، ويقع فاسده لأهل الماخوليا ونحوهم من الممرورين والصور الخيالية التى في نفس النبي وغيره هى الملائكة عندهم . فلهذا قال ابن عربي : « انه يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به الى الرسول » فانه على أصله في الالحاد يقول : يأخذ من العقل الذى هو القوة القدسية ، والنبي يأخذ من الصور الخيالية التي تأخذ من العقل . ومن أخذ من العقل كان أكمل ممن يأخذ من الخيال الذى يأخذ من العقل . ولهذا يدعى بعضهم أنه أفضل من موسى بن عمران ، وأن التكليم الذى حصل لهم أعظم من التكليم الذى حصل لموسى ، لأن الكلام عندهم ليس خارجاً عن نفس موسى بل هو فيض فاض عليه كما يفيض على غيره .

ولهذا يقول بعضهم : كلم موسى من سماء عقله وصاحب

« مشكاة الأنوار » أشار الى هذا الأصل الفاسد(١). ولهذا بنى ابن قسى على ذلك في كتابه في « خلع النعلين » وادعى في « خلع النعلين » أن وارداته عبرانية / الأصل ، أى أشبه فيها ط ٧٧ موسى بن عمران حيث خلع الدنيا والآخرة فوردت عليه المخاطبات الالهية.

ولهذا تكلم الناس في صاحب « مشكاة الأنوار » بالعظائم. والمتفلسفة ينتحلونه لهذا الكتاب وأمثاله ، وأهل الانتصار له يقولون رجع عن هذا كله ، كما ذكر ذلك في غير كتاب. ومنهم من يقول : هذه الكتب مكذوبة عليه ليست من كلامه وأنكروا عليه في « الاحياء » وغيره أيضا مواضع مثل هذا وأمثاله ، كما فعل أتباع أبى القاسم القشيرى وأتباع أبى المعالى الجوينى كأبى الحسن المرغينانى وغيره وكما فعل صاحبه أبو بكر بن عربى وقال : شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر . و كذلك أبو بكر الفهرى الطرطوشى وأبو عبد الله المازرى وأبو الوفاء بن عقيل وأبو البيان الدمشقى وأبو الفرج بن الجوزى وأبو عبد الله محمد بن حمدين القرطبى وأبو محمد المقدسى وأبو عمرو بن الصلاح(٢) وغير هؤلاء .

والمقصود هنا أن الذين يزعمون أن تكليم الله لموسى فيض فاض عليه ، منهم من يقول انه كُلِّم أفضل مما كُلِّم موسى ، وكان في زماننا من يقول هذا ، ويقول : ان موسى كُلِّم من وراء حجاب الحرف والصوت وهو يُكلَّم دون ذلك الحجاب . ومقصوده أنه سمع في نفسه حروفاً وأصواتاً وهى التى سمعها،

---

(١) انظر مشكاة الانوار للغزالي ، ص ٦٦ ـ ٧٣ ، نشر الدار القومية ، القاهرة ، ١٣٨٣/١٩٦٤ .

(٢) سبق الكلام على هؤلاء الأعلام . انظر ص ٢١١ ـ ٢١٢ .

فانه ليس عند هؤلاء أنه سمع شيئاً خارجاً عن مافي نفسه ، وتلك الحروف والأصوات الخيالية هى التى تبين له المعانى العقلية . قالوا : ونحن خوطبنا بتلك الحقائق العقلية من غير احتياج الى هذه الواسطة . وهذا من جنس قول شيخهم الطائى ان خاتم الأولياء يأخذ من المشكاة التى يأخذ منها الملك الذى يوحى به الى الرسول . ويقول أيضا : ان الولاية أفضل من النبوة ، وولاية النبى عنده أفضل من نبوته ورسالته ، لأنه بزعمه من حيث الولاية يأخذ من الله بلا واسطة ، ومن حيث النبوة يأخذ / بواسطة(١) .

ص ٧٨

---

(١) انظر فصوص الحكم ١٣٤/١ – ١٣٧ وانظر قول ابن عربي ١٣٥/١ : « فاذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف ، ولهذا مقامه من حيث هو عالم اتم واكمل من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع ، فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول او ينقل اليك عنه انه قال : الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه . او يقول : ان الولي فوق النبي والرسول فانه يعني بذلك في شخص : وهو أن الرسول عليه السلام ، من حيث هو ولي – اتم من حيث هو نبي ورسول ، لا أن الولي التابع له أعلى منه .

على أن ابن عربي في موضع آخر يزعم أنه هو خاتم الأولياء فيقول :

انا ختم الولاية دون شك ... لورث الهاشمي مع المسيح

وانظر «التصوف الثورة الروحية فى الاسلام » للدكتور ابي العلا عفيفي ، ص ٣١٢ – ٣١٤ . وانظر الفتوحات المكية ٤٩/٢ (ط . الحلبي) .

وخاتم الأولياء افضل عنده من خاتم الانبياء والرسل واذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يشبه نفسه بلبنة في حائط فخاتم الأولياء هو في موضع لبنتين . انظر الفصوص ٦١/١ – ٦٤ . وانظر قول ابن عربي ٦٢/١ « .. وهذا هو اعلى عالم بالله . وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل ، وخاتم الأولياء ، وما يراه احد الأنبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه احد من الأولياء الا من مشكاة الولي الخاتم ، حتى ان الرسل لا يرونه – متى راوه – الا من مشكاة خاتم الأولياء » ثم انظر ما ذكره بعد ذلك ٦٣/١ : « .. فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط . والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين انه تابع لشرع خاتم =

وهذا الكلام قد يقولونه مطلقا ، وتوجيهه على أصولهم أن النبوة هي مقام تخييل المعقولات والولاية هي المعقول الصرف ، فالولى تَرِد عليه المعقولات صرفاً ، والنبى من جهة ولايته له هذه المعقولات ، لكن جهة نبوته هي تخييل هذه المعقولات ، فيأخذ بواسطة الخيال ، وجهة رسالته عندهم أنزل الدرجات وهى جهة تبليغه للناس ، ولهذا قالوا :

مقام النبوة في برزخ   فويق الرسول ودون الولى(١)

وهذا قلب للحقيقة التى اتفق عليها المسلمون : وهو أن الرسول أفضل من النبى الذى ليس برسول ، والنبى أفضل من الولى الذى ليس بنبى ، والرسالة تنتظم النبوة والولاية ، كما أن النبوة تنتظم الولاية ، وأن أفضل الأولياء أكملهم تلقيا عن الأنبياء ، وهو أبو بكر الصديق ، فانه أفضل من عمر بن الخطاب ــ رضى الله عنهما ــ وعمر كان ــ كما ثبت في الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم ــ أنه قال : « انه قد كان في الأمم

الرسل فى الظاهر ــ وهو موضع اللبنة الفضة وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام ... وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن ، فانه اخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحي به إلى الرسول » . وانظر (ج) ص ٢٠٥ ــ ٢٠٩ .

(١) لم اعثر على هذا البيت لكن وجدت بيتا بمعناه فى كتاب « لطائف لاسرار » لابن عربي (تحقيق احمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور ، دار الفكر العربي ، ١٣٨٠/١٩٦١) ص ٤٩ ونصه :

سماء النبوة فى برزخ   دوين الولى وفوق الرسول

وفي الفتوحات المكية ٢٥٢/٢ يقول ابن عربي :

بين الولاية والرسالة برزخ   فيه النبوة حكمها لا يجهل

وانظر الفتوحات ٥٢/٢ ــ ٥٣.

قبلكم محدثون فان يكن في أمتي أحد فعمر(١) ، فعمر كـان محدَّثا ملهَما وهو أفضل المحدَّثين من هذه الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس .

وليس في أولياء هذه الأمة من يأخذ عن الله سبحانه شيئاً بلا واسطة نبى أفضل من عمر ، ومع هذا فكل ما يرد عليه ، بدون واسطة النبى ، عليه أن يعتبره بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ، فان وافقـه قبله ، وان خالفـه ردَّه ، كما كان عمر بن الخطاب يفعل ، فانه كان اذا وقع له شيء وجاءت السنة بخلافه ترك ما عنده لما جاءت به السنة ، حتى كانت المرأة اذا نازعته فيما قاله بآية من كتاب الله ترك مارآه لما دل عليه النص.

وهذا هو الواجب عليه ، وعلى كل من آمن بالله ورسوله، فان ماجاء به الرسول معصوم أن يستقر فيه خطأ ،قد فرض الله على خلقه تصديقه فيما أخبر وطاعته / فيما أمر ، وأما مايرد على قلوب الأولياء فليس معصوما وليس عليهم تصديقه ، بل وليس لهم العمل بشيء منه اذا خالف الكتاب والسنة . ط ٧٨

قال الشيخ أبو سليمان الدارانى : « انـه ليقع بقلبى النكتة من نكت القوم فلا أقبلها الا بشاهدين اثنين من الكتاب والسنة »(٢) . وقال أيضا : « ليس لمن أُلهم شيئا من الخير أن

---

(١) الحديث عن ابي هريرة رضي الله عنه في فتح البارى ٥١٢/٦ (كتاب الأنبياء الباب الأخير) الحديث رقم ٣٤٦٩ ، ٤٢/٧ (كتاب فضائل الصحابة ، باب مناقب عمر بن الخطاب) الحديث رقم ٣٦٨٩ .

والحديث فى مسلم (كتاب فضائل الصحابة ، باب فى فضائل عمر ابن الخطاب) = شرح النووى على مسلم ١٦٦/١٥ عن عائشة رضىالله عنها مرتين والحديث فى سنن الترمذى (ط . مصطفى الحلبى) ٦٢٢/٥ (كتاب المناقب ، باب فى مناقب عمر بن الخطاب رضى الله عنه) .

(٢) وردت هذه العبارة فى الرسـالة القشـيرية ٨٦/١ (تحقيق د . عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، القاهرة ، ١٣٨٥/١٩٦٦) واولها : « ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم .. الخ » .

يفعله حتى يسمع فيه بأثر فاذا سمع فيه بأثر كان نوراً على نور » . وقال الجنيد بن محمد : « عِلمُنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يُقتدى به في هـذا »(١) .

والمقصود أن عمر بن الخطاب اذا كان هو افضل الأولياء الذين لهم من الله تحديث الهي بغير واسطة نبي . وقد روى الترمذى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لو لم ا بعث فيكم لبعث فيكم عمر »(٢) . وهذا حاله فكيف يكون غيره من الأولياء ، وكيف يكون مايأخذه الولى بدون واسطة نبي أفضل مما يأخذه بواسطة النبي ؟ وذاك شيء لا يوثق به بمجرده ، ولا يعمل به الا أن يُعتبر بالكتاب والسنة ، وما جاء به الكتاب والسنة معصوم يجب تصديقه والعمل به ، ومع هذا فأبو بكر الصديق أفضل من عمر ، وأبو بكر لم يكن محدثا مثل عمر ، بل كان يأخذ من مشكاة النبوة مايأخذه غيره عن التحديث .

---

(١) في المرجع السابق ١٠٧/١ : « وقال الجنيد : من لم يحفظ القرآن ، ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر ، لان علمنا هذا مقيد بالكتاب السـنة ... عن الجنيد : مذهبنا هذا مقيد بأصـول الكتاب والسنة ، وقال الجنيد : علمنا هذا مشـيد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

(٢) في سنن الترمذى (ط . مصطفى الحلبي) ٦١٩/٥ (كتاب المناقب ، باب فى مناقب عمر بن الخطاب رضى الله عنه .. عن مشرح بن عاهان عن عقبة بن عامر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو كان بعدى نبي لكان عمر بن الخطاب . قال : هذا حديث حسن غريب لا نعرفه الا من حديث مشـرح بن عاهان . قال المباركفورى في تحفة الأحوذى ١٧٣/١٠ : وأخرجه احمد والحاكم وابن حبـان واخـرجه الطبراني في الاوسط من حديث ابي سعيد ، كذا في الفتح . ووجدت الحديث في المستدرك للحاكم ٨٥/٣ ، قال الحاكم : هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه .

وهذا أفضل وأكمل ، فان من كان الرسول واسطة بينه وبين الله في كل شيء فهو أكمل وأفضل ممن الواسطة بينه وبين الله قلبه ، وان كان مايحدثه به قلبه عن ربه موافقاً للكتاب والسنة ، كفضيلة أبي بكر على عمر .

ولهذا كان أفضل أولياء الله هم الصدّيقون الآخذون عن الأنبياء عليهم السلام ، فالأولياء تبع للأنبياء ، وانما يَقْرِنهم بهم فيجعل لهم طريقاً الى الله غير طريق الأنبياء ملاحدةُ الصوفية ونحوهم ، كما أن ملاحدة الفلاسفة يقرنون / الفلاسفة بالأنبياء ، ويقولون : اتفقت الأنبياء والحكماء ، وقالت الأنبياء والحكماء ، كما يفعل ذلك أصحاب « رسائل اخوان الصفاء » وأمثالهم ، وهذا كله من فعل من لم يؤمن بالرسل والنبيين الايمان الذى يستحقونه ، وجعلهم من جنس غيرهم فيما يخبرون به ويأمرون به ، وجعل ما يأتون به من جنس مايأتى(١) به الذين سمَّاهم هو أولياء وحكماء ، وهذا بناء على الأصل الفاسد ، وهو أن النبوة هى هده الخصائص الثلاثة ، وهذه الخصائص مشتركة توجد لكثير من آحاد الناس.

ص ٧٩

ومما يبين الفرق بين النبيين وغيرهم أن الله سبحانه أوجب الايمان بما أوتيه كل نبي من غير استثناء ، كما قال تعالى : (قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) [سورة البقرة : ١٣٦] الآية ، وقال : (لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ

(١) فى الاصل : ما تاتى .

الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ) [سورة البقرة : ١٧٧] .

وأيضا فانه أخبر بعصمة ماجاءت به الأنبياء ونسخ مايلقيه الشيطان من الباطل في أمنياتهم ، قال تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ . لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ) [سورة الحج : ٥٢] .

فان قيل ففي قراءة ابن عباس : أو محدَّث ، وبهذا احتج الحكيم الترمذي وغيره (١) .

قيل : أولا هذه القراءة ــ اذا ثبت أنها قراءة ــ فلا يعرف

---

(١) في صحيح البخاري (كتاب فضائل الصحابة ، باب في مناقب عمر بن الخطاب) = فتح الباري ٤٢/٧ الحديث رقم ٣٦٨٩ بعد رواية الحديث : «لقد كان فيما قبلكم ... وفي رواية أخرى عن أبي هريرة فيها زيادة على الرواية الاولى اولها : «لقد كان فيمن قبلكم ... الخ . قال البخاري . قال ابن عباس رضي الله عنهما : من نبي ولا محدث . وقال ابن حجر في شرحه ٥١/٦ : «قوله (قال ابن عباس : من نبي ولا محدث) أي في قوله تعالى : وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى) الاية ، كان ابن عباس زاد فيها : ولا محدث ، اخرجه سفيان بن عيينة في اواخر جامعه ، وأخرجه عبد بن حميد من طريقه ، واسناده الى ابن عباس صحيح ، ولفظه عن عمرو بن دينار قال : كان ابن عباس يقرأ : وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث . والسبب في تخصيص عمر بالذكر لكثرة ما وقع له في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من الموافقات التي نزل القرآن مطابقاً لها ، ووقع له بعد النبي صلى الله عليه وسلم عدة اصابات .

لفظ بقية سائر الكلام معها كيف كان ، فانها بتقدير صحتها اما من الحروف السبعة ، واما مما نُسخت تلاوته . / وعلى التقديرين فيجوز أن يكون نظم سائر الآية كان على وجهٍ لا يدل على عصمة المحدَّث بل فيها نسخ ما يلقيه في أمنية النبي والرسول دون المحدَّث ، وان ثبت أن الله تعالى كان ينسخ ما يلقي الشيطان في قلوب المحدَّثين قبلنا فلا يقتضي أن ذلك بوحي يأتيه ، بل يكون ذلك بعرضه ذلك على نبوات الأنبياء فان خالف ذلك كان مردودا .

ظ ٧٩

وحينئذ فيكون حفظ الولي بمتابعة الكتاب والسنة ، ولا ريب أن السنة ، كما كان الزهري يذكر عمّن مضى من سلف المؤمنين ، قال : كان من مضى من علمائنا يقولون : الاعتصام بالسنة نجاة . وقال مالك : السنة سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق .

وان قُدِّر أن المحدَّث ممن قبلنا كان ينسخ مايلقيه الشيطان فيما يلقي اليه من غير استدلال بالنبوة ، فيكون من كان قبلناكانوا مامورين باتباع المحدَّث مطلقا لعصمة الله اياه، ونحن لم نؤمر بذلك . وسبب ذلك أن من كان قبلنا لم يكن يكفيهم نبوة واحدة بل كانوا يأخذون بعض الدين عن هذا النبي وبعضه عن هذا النبي بتصديق الآخر له ، كما كانأنبياء بني اسرائيل مأمورين باتباع التوراة ، وكما أن المسيح أحلَّ لهم بعض ماحُرِّم عليهم وأحالهم في أكثر الأحكام علىالتوراة .

وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهي كافية لأمته ، كما قال تعالى : (أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [سورة العنكبوت : ٥١] .

وفي النسائي وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى بيد عمر بن الخطاب ورقة من التوراة فقال : أمتهوكون يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود والنصارى ، لقد جئتكم بها بيضاء نقية لو كان موسى حياً ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم(١) .

ص ٨٠ / وفي مراسيل أبي داود : « كفى بقوم ضلالة أن يتبعوا كتابا غير كتابهم أنزل الى نبي غير نبيهم(٢) » .

ونحن نعلم يقينا بالاضطرار من دين الاسلام أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجب الله تعالى علينا طاعته فيما أمر وتصديقه فيما أخبر ، ولم يأمر بطاعة غيره الا اذا وافق طاعته ، لا نبياً ولا غير نبي .

ونحن اذا قلنا : شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد شرعنا بخلافه ، فانما(٣) ذاك لكونه مشروعاً على لسان محمد بالأدلة الدالة على ذلك ، وقد علمنا بالاضطرار من دينه أن من أطاعه دخل الجنة ، فلا يحتاج مع ذلك الى طاعة غيره : لا نبي ولا محدث ، فلم يكن المتبعون لنبوته محتاجين الى اتباع نبي غيره ، فضلا عن محدث .

قال تعالى : (اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ

---

(١) في المسند (ط . الحلبي) ٣/٢٨٧ عن جابر بن عبد الله ان عمر بن الخطاب اتى النبي صلى الله عليه وسلم بكتاب اصابه من بعض أهل الكتب فقرأه النبي صلى الله عليهوسلم فغضب فقال : أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب ، والذي نفسي بيدهلقد جئتكم بها بيضاء نقية ، لا تسالوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، او بباطل فتصدقوا به ، والذي نفسي بيده لو ان موسى صلى الله عليه وسلم كان حيا ما وسعه الا ان يتبعني : ولم اجد الحديث فيما طبع من سنن النسائي .

(٢) لم اجد هذا الحديث في سنن أبي داود .

(٣) في الأصل : وانما .

وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً) [سورة المائدة : ٣] ، فقد أكمل الله الدين لأمته على لسانه فلا يحتاجون الا الى من يبلغ الدين الكامل ، لا يحتاجون الى محدث .

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « انه قد كان في الأمم قبلكم محدثون ، فان يكن في أمتي فعمر » . فلم يجزم بأن في أمته محدثا كما جزم أنه قد كان في الأمم قبلنا ، مع أن أمتنا أفضل الأمم وأكمل ممن كان قبلهم .

وذلك لأن أمتنا مستغنية عن المحدَّثين كما استغنوا عن نبي يأخذون عنه سوى محمد ، وماعلموه من أمور الأنبياء فبواسطة محمد ، هو الذى بلَّغهم ما بلَّغهم من أمور الأنبياء ، ومالم يبلغهم اياه من أمور الأنبياء فلا حاجة لأمته به .

ولهذا لم يجب عليهم معرفة ذلك حتى يميزوا بين صدقه وكذبه ، كما ثبت في صحيح البخارى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اذا حدَّثكم أهل الكتاب بشيء فلا تصدقوهم ولا تكذّبوهم ، فاما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه واما [أن](١) يحدثوكم / بباطل فتصدقوه ، قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل اليكم »(٢) ، فأمر بالايمان العام المتناول لجميع

ظ ٨٠

(١) أن : ساقطة من الأصل .

(٢) ورد الحديث في عدة مواضع من صحيح البخارى = فتح البارى ١٧٠/٨ (كتاب التفسير ، باب قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا) حديث رقم ٤٤٨٥ ، ٣٣٣/١٣ (كتاب الاعتصام بالكتاب السنة ، باب لا تسالوا أهل الكتاب) حديث رقم ٧٣٦٢ ، ٥١٦/١٣ (كتاب التوحيد ، باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها) حديث رقم ٧٥٤٢ . وجاء الحديث فيها عن أبي هريرة رضي الله عنه مع اختلاف في الالفاظ . وجاءت اشارة الى الحديث فى ٢٩١/٥ (كتاب الشهادات ، باب لا يسال اهل الشرك عن الشهادة وغيرها) في اول الباب . والحديث في المسند (ط . الحلبي) ١٣٦/٤ .

ماجاءت به الأنبياء وما لم يُعلم أن ناقلها عنهم صدق أو كذب لا تصدق ولا تكذب .

واذا كانت أمتنا مستغنية عن أن تأخذ من نبوة غير نبوة محمد فاستغناؤها عن المحدَّثين أولى ، ومن كانوا قبلنا كانوا محتاجين الى الانبيـاء فكذلك ربما احتاجوا الى المحـدَّثين ، وما احتاجت الأمم اليـه من الأخبار الالـهية فلا بـد أن يكون محفوظاً معصوماً لتقوم به الحجة ويحصل به مقصود الدعوة ، وهذا مما دل على(١) وجوب عصمة ماجاءت به الأبياء وعصمة ماجاء به نبينا بعد موته ، فحفظ الله الذكر الذى أنزله ، وقد أنزل(٢) عليه الكتاب والحكمة ، والحكمة هى السنة ، فحفظ الله هذا وهذا ، ولله الحمد والمنة .

ومن وجد من هذه الأمة محتاجا الى شيء غير ما جاء بـه الرسول فلضعف معرفته واتباعه لمـا جاء به الرسول ، مثـل كثير : منهم من يقول انه يحتاج الى الاسرائيليات(٣) وغيرها مـن أحوال أهل الكتـاب ، وآخرون منهم مـن يقول : انهم محتاجون الى حكمة فارس والروم والهند واليونان وغيرهم من الأمم ، وآخرون يقولون : انهم محتاجون الى ذوقهم أو عقلهم أو رأيهم بدون اعتبار ذلك بالكتاب والسنة .

ولا تجد من يقول انه محتاج الى غير آثار الرسول الا من هو ضعيف المعرفة والاتباع لآثاره ، والا فمن قام بما جاء به الكتاب والسنة أشرف على علم الأولين والآخرين وأغناه الله بالنور الذى بعث به محمداً عمَّا سواه .

---

(١) في الاصل : عليه .
(٢) في لاصل : وقد انزله .
(٣) في الاصل : الاسرائيلات .

قال الله تعالى : (فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [سورة الأعراف : ١٥٧]. ص ٨١

وقال تعالى (قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ . يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ) [سورة المائدة : ١٥ ، ١٦] ، وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ . لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّن فَضْلِ اللهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) [سورة الحديد : ٢٨ ، ٢٩] .

وأيضا فانه أخبر أن(١) وحي محمد كوحي النبيين كما في قوله : (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً . وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً) [سورة النساء : ١٦٣ ، ١٦٤] .

وأيضا فمن خصائص الانبياء أن من سبَّ نبيا من الأنبياء قُتل باتفاق الأئمة وكان مرتداً ، كما أن من كفر به وبما جاء

---

(١) في الأصل : انه .

به كان مرتدا ، فان الايمان لا يتم الا بالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله .

وأما الولى الذى ليس بنبى فلا يجب القتل بمجرد سبه ، ولا يكون مرتدا عن الاسلام من لم يؤمن به ، فمن غلا في الأولياء أو من يسميهم أولياء الله ، أو يسميهم أهل الله أو يسميهم الحكماء أو الفلاسفة أو غير ذلك من الأسماء التى يقرنها بأسماء الأنبياء ، وجعلهم مثل الأنبياء أو أفضل من الأنبياء ، فانه يُستتاب فان تاب والا قُتل .

فكيف بمن جعل الأنبياء يستفيدون من المسمَّى بخاتم الأولياء ، وجعل هذا المسمَّى بخاتم الأولياء ـ هو بمنزلة مُنتَظر الرافضة ، وبمنزلة غوث الغلاة / من الصوفية وأمثالهم ممّن يعتقد مالا حقيقة له في الخارج ـ جعله يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه المَلك الذى يوحى به الى الرسول ، فكيف بمن جعل النبى يأخذ من الصور الخيالية التى في نفسه المطابقة للعقل فيجعله يأخذ من العقل كما يأخذ ذوو العقول من الناس ، ويجعل النبوة حاصلها خلاصة العقل ، كما يقوله الطوسى شارح « الاشارات » وأمثاله من المتفلسفة الباطنية ؟!

ظ ٨١

أصل قول القائلين بوحدة الوجود هو قول الباطنية

والمقصود هنا بيان أن هؤلاء الذين يدّعون التحقيق والمعرفة والولاية القائلين بوحدة الوجود أصل قولهم قول الباطنية من الفلاسفة والقرامطة وأمثالهم ، وأن هؤلاء من جنس فرعون ، لكن هؤلاء أجهل من فرعون ، وفرعون أعظم عناداً منهم ، فان فرعون كان في الباطن مقرّاً بالصانع المباين للأفلاك ، ولكن أظهر الانكار طلباً للعلو والفساد ، وأظهر أن ما قاله موسى لا حقيقة له ، قال تعالى : (وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَاهَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ .

أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا) [سورة غافر : ٣٦] .

وأما هؤلاء فانهم عند أنفسهم مقرّون بالصانع مثبتون له ، لكن لم يثبتوه مباينا للعالم ، بل جعلوا وجوده وجود العالم ، أو جعلوه حالاً في العالم . وقولهم مضطرب متناقض ، فانهم مترددون بين الاتحاد والحلول . وأصل ضلالهم انكارهم مباينة الصانع للعالم ، وصارت قلوبهم تطلب موجودا ، وهي تأبى أن يكون مباينا للعالم ، فصاروا يطلبونه في العالم ، أو يجعلون وجوده هو وجود العالم ، فيجعلونه اما العالم واما جزءاً منه واما صفةً له ، واما أن يقولوا : هو العالم وليس هو العالم ، فيجمعوا بين المتناقضين . وهو حقيقة قول ابن عربي فانه يجعل وجوده وجود العالم ، / ويقول : ان ذات الشيء غير وجوده(١). كما يقول من يقول : ان المعدوم شيء ، فيفرّق بين الوجود والثبوت ، وهذا فرق باطل ، فلهذا كان قوله متناقضا .

ص ٨٢

الناس في تعلق العالم بالله سبحانه على اربعة اقوال

وهكذا كثير من الناس يقولون بشيء من الحلول والاتحاد مع تناقضهم في ذلك ، كما يوجد [شيء](٢) من ذلك في كلام كثير من الصوفية .

والناس في هذا الباب على أربعة أقوال :

الاول قول جمهور الامة

فالقول الذى بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، وكان عليه سلف الأمة وأئمتها هو القول باثبات الصانع وأنه مباين للعالم عالٍ عليه .

الثاني قول اكثر متكلمي الجهمية

وأما الجهمية ونحوهم فصاروا على ثلاثة أقوال : أحدها قول النفاة ، وهم أكثر متكلمي الجهمية ونظّارهم الذين ينفون

(١) انظر مقدمة الدكتور ابي العلا عفيفي لكتاب فصوص الحكم ، ص ٢٤ ـ ٣١ .

(٢) في الأصل كتبت كلمة شيء وعليها شطب ، واثباتها افضل .

المتقابلَيْن ويجمعون في قولهم بين سلب النقيضَين ، فغلاتهم يقولون : ليس بموجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ونحو ذلك .ومقتصدوهم[1] يقولون : لا مباين للعالم ولا داخل فيه ، ولا يقرب من شيء ولا يقرب اليه شيء ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا يُشار اليه ونحو ذلك .

الثالث قول اصحاب الوحدة والحلول والاتحاد

وهؤلاء النفاة قولهم مستلزم للتعطيل وانكار الصانع ، كما صرح به فرعون امام المعطلة ، فلهذا صار عُبّادهم وصوفيتهم وعامتهم ومحققوهم الى القول بالوحدة والحلول والاتحاد ، لأن القلب العابد يطلب موجوداً يقصده ويسأله ، بخلاف النظر والبحث والكلام ، فانه يتعلق بالموجود والمعدوم ، وأما العبادة والطلب والسؤال فلا يكون الا لموجود . فصار هؤلاء ينظرون فيما ذكره أولئك من سلب المتقابلَيْن فلا تقبله قلوبهم ، وهم قد شاركوهم في نفي مباينة الله لخلقه وعلوه عليهم ، فصاروا يطلبون الالـه الموجود في العالم لا مباينا للعالم، فيترددون بين الحلول والاتحاد وأشباه ذلك من أنواع / الالحاد.

ظ ٨٢

الرابع قول من يجمعون بين الحلول والمباينة

وفيهم صنف ثالث أمثل من هذين يجمعون بين الحلول والمباينة ، وهو قول طائفة من الناس كأبي معاذ التومني وغيره، وقد يوجد في كلام أبي طالب المكي(٢)

(١) في الأصل ومقصودهم .

(٢) ابو طالب محمد بن علي بن عطيه الحارثي المكي ، واعظ زاهد فقيه نشأ واشتهر بمكة ، وهو من اشهر رجال السالمية اتباع ابي عبد الله محمد بن احمد بن سالم وابنه احمد بن محمد بن سالم . ويجمع السالمية في مذهبهم بين كلام اهل السنة وكلام المعتزلة مع ميل الى التشبيه ونزعة صوفية اتحادية . وقد توفي ابو طالب المكي ببغداد سنة ٣٨٦ . انظر ما ذكرته في (ج) ص ١٨١ – ١٨٢ . وانظر في ترجمة ابي طالب : وفيات الاعيان ٤٣٠/٣ ، ميزان الاعتدال (تحقيق علي البجاوي ، ط . عيسي الحلبي) ٦٥٥/٣ ، تاريخ بغداد ٨٩/٣ ، لسان الميزان ٣٠٠/٥ ، الاعلام ١٥٩/٧ – ١٦٠ .

وابن برجان (١) من الكلام الذى أنكره طائفة من الشوخ كالشيخ ابى البيان الدمشقي وغيره مايُقال أن فيه مايشبه هذا ، وعامة هؤلاء يتكلمون بكلام متناقض أو بكلام لا حقيقة له ، اذ كان الأصل الذى بنوا كلامهم عليه أصلا باطلا، والكلام في هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .

لكن شيوخ أهل العلم الذين لهم لسان صدق ، وان وقع في كلام بعضهم ما هو خطأ منكر ، فأصل الايمان بالله ورسوله اذا كان ثابتا غفر لأحدهم خطأه الذى أخطأه بعد اجتهاده .

الكلام على الحاد ابن عربي

وهذا الالحاد الذى وقع في كلام ابن عربى صاحب « الفتوحات » وأمثاله في أصول الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر لم يكن في كلام العلماء والشيوخ المشهورين عند الأمة الذين لهم لسان صدق . ولكن هؤلاء أخذوا مذهب الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام كابن سينا وأمثاله الذى دخل كثيرٌ منها في كلام صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها(٢) وأمثاله فأخرجوها في قالب الاسلام بلسان التصوف والتحقيق ، كما فعل ابن عربى ، مع أنه يقدح في توحيد الشيوخ الأكابر كالجنيد وسهل بن عبد الله وأمثالهما(٣) ، ويطعن في قول الجنيد لما سُئل عن التوحيد فقال : التوحيد افراد الحدوث عن القدم ، ويقول : لا يميز بين المحدَث والقديم الا من كان ليس واحدا منهما . ذكر هذا وأشباهه في كتابه « التجليات » وله كتاب

كلامه مستمد من كلام الغزالي

(١) هو أبو عبد الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي الإشبيلي المتوفى سنة ٥٣٦ . انظر ترجمته في (د) ١٠/٢٨٦ .

(٢) وهو ابو حامد الغزالى

(٣) فى هامش الصفحة امام هذا الموضع : طعن ابن عربى على الجنيد وسهل بن عبد الله . والمقصود به سهل بن عبد الله التسترى .

الاسراء الذى سماه «الاسراء الى المقام الأسرى» (١) وجعل له اسراءً كاسراء النبى صلى الله عليه وسلم .

وحاصل اسرائه من جنس الاسراء الذى فسّر به ابن سينا ومن اتبعه كالرازى والهمدانى / ونحوهم اسراء(٢) النبى صلى الله عليه وسلم وجعلوه من نوع الكشف العلمى ، كما فعلوا مثل ذلك في تكليم موسى ، وجعلوا ما خوطب به كله في نفسه فلهذا ادعى ابن عربى اسراءً وهو كله في نفسه وخياله : منه المتكلم ومنه المجيب . وباب الخيال باب لا يحيط به الا الله . وابن عربى يدعى أن الخيال هو عالم الحقيقة ويعظّمه تعظيماً بليغاً ، فجعل في خياله يتكلم على المشايخ وتوحيدهم بكلام يقدح في توحيدهم ، ويدّعى أنه علّمهم التوحيد في ذلك الاسراء ، وهذا كله من جنس قرآن مسيلمة بل شرٌ منه ، وهو كلامٌ مخلوق اختلقه في نفسه .

ص ٨٣

والجنيد رحمه الله تكلم بكلام الأئمة العارفين ، فان كثيراً من الصوفية وقعوا في نوع من الحلول والاتحاد كما ذكر ذلك أبو نعيم في « الحلية »(٣) وكما ذكره القشيرى في « رسالته » فبيّن الجنيد أن التوحيد لا يكون الا بأن يُميَّز بين القديم والمحدث،

---

(١) وقد طبع ضمن مجموعة رسائل ابن عربي بحيدر اباد .

(٢) الذى فسر به ابن سينا .. ونحوهم اسراء : كلمة فسر غير واضحة وكذا استظهرتها ، وفى الاصل :: الاسراء ، ولعل الصواب ما اثبته .

(٣) يقول ابو نعيم الاصبهانى فى مقدمة كتاب « حلية الاولياء وطبقات الاصفياء ص ٤ (ط . الخانجى ، القاهرة ، ١٣٥١/١٩٣٢) « وذلك لما بلغك من بسط لساننا ولسان أهل الفقه والاثار ، فى كل القطر والامصار ، فى المنتسبين اليهم من الفسقة الفجار ، والمباحية والحلولية الكفار ، وليس ما حل بالكذبة من الوقيعة والانكار ، بقادح فى منقبة البررة الاخيار .. الخ » .

كما قالوا لعبد الله بن المبارك : بماذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه . وهكذا قال سائر الأئمة كأحمد بن حنبل واسحٰق بن راهويه وعثمان بن سعيد والبخارى وغيرهم ، حتى قال محمد بن اسحق بن خزيمة الملقب بامام الأئمة : من لم يقل ان الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه فانه يستتاب فان تاب والا قتل ، كما ذكر ذلك عنه الحاكم أبو عبد الله النيسابورى وصاحبه الملقب بشيخ الاسلام أبى عثمان الصابونى وغيرهما .

والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السُلَمى في « طبقات الصوفية » وأبو القاسم القشيرى في « الرسالة » كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب أهل الحديث كالفضيل بن عياض والجنيد بن محمد وسهل بن عبد الله التسترى وعمرو بن عثمان المكى وأبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازى وغيرهم، وكلامهم موجود في السنة،/ وصنفوا فيها الكتب ، لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة بعض أهل الكلام في بعض فروع العقائد ، ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة ، وانما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين ، فصارت المتصوفة تارة على طريقة صوفية أهل الحديث وهم(١) خيارهم وأعلامهم ، وتارة على اعتقاد صوفية أهل الكلام فهؤلاء دونهم، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة .

ظ ٨٣

ذكره ثلاث عقائد في أول الفتوحات

ولهذا ذكر ابن عربى في أول « الفتوحات » ثلاث عقائد : عقيدة مختصرة من «ارشاد» أبىالمعالى بحججها الكلامية (٢)،

---

(١) فى الاصل : وهو ،

(٢) فىالأصل : عقيدة مختصرة من ارشاد ابى المعالى وعقيدة بحججها الكلامية . ورايت أن حذفكلمة (وعقيدة) أولى . والاشارة هنا الى كتاب « الارشاد الى قواطعالادلة فى أصول الاعتقاد » لأبى المعالى الجوينى .

ثم عقيدة فلسفية كأنها مأخوذة من ابن سينا وأمثاله . ثم أشار الى اعتقاده الباطن الذى أفصح به في « فصوص الحكم » وهو وحدة الوجود فقال : « وأما عقيدة خلاصة الخاصة فتأتى مفرقة في الكتاب »(١) .

اصحاب الوحدة لا يفرقون بين المسلم والنصراني واليهودى

ولهذا كان هؤلاء كابن سبعين ونحوه يعكسون دين الاسلام فيجعلون أفضل الخلق « المحقق » عندهم وهو القائل بالوحدة ، واذا وصل الى هذا فلا يضره عندهم أن يكون يهودياً أو نصرانيا ، بل كان ابن سبعين وابن هود(٢) والتلمسانى وغيرهم

---

(١) ذكر ابن عربى العقيدة الاولى فى جـ ١ ص ٣٤ من كتاب الفتوحات المكية ، وذكر في اخرها (ص ٣٨) : فهذه عقيدة العوام من أهل الاسلام » ، أهل التقليد وأهل النظرة ملخصة مختصرة » • ثم قال بعد ذلك مباشرة : « ثم أتلوها انشاء الله بعقيدة الناشئة الشادية •• ثم أتلوها بعقيدة خواص أهل الله من أهل طريق الله من المحققين أهل الكشف والوجود وجردتها أيضا فى جزء آخر سميته المعرفة وبه انتهت مقدمة الكتاب •

وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة •• الخ » •

وتنتهى مقدمة الكتاب ص ٤٧•

(٢) هو ابو على بن يوسف بن هود الجذامى المرسى ، فيلسوف متصوف من بيت مجد ، والده هو عضد الدولة نائب السلطنة فى مرسية ، وهو أخو المتوكل على الله ملك الاندلس • وقد درس ابن هود الطب والفلسفة : وكان ـ كما ذكر الذهبى ـ أحد الكبار فى التصوف على طريق الوحدة ، وقد صحب ابن سبعين •

وله ابن هود فى مرسية سنة ٦٣٣ وتوفى سنة ٦٩٧ او سنة ٦٩٩ ، وكان يقرىء اليهود كتاب « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون • قال الذهبى : قال شيخنا عماد الدين الوسطى : قلت له : أريد أن تسلكنى• فقال : من اى الطرق : الموسوية أو العيسوية او المحمدية؟ وقال ابن أبى =

يسوغون للرجل أن يتمسك باليهودية والنصرانية كما يتمسك بالاسلام ، ويجعلون هذه طرقاً الى الله بمنزلة مذاهب المسلمين ، ويقولون لمن يختص بهم من النصارى واليهود : « اذا عرفتم التحقيق لم يضركم بقاؤكم على ملتكم » .

بل يقولون مثل هذا للمشركين عبّاد الأوثان ، حتى أن رجلا كبيرا من القضاة كان من غلمان ابن عربى فلما قدم ملك المشركين الترك هولاكو خان(١) المشرك الى الشام وولاّه القضاء وأتى دمشق أخذ يعظّم ذلك الملك الذى فعل في الاسلام وأهله ببغداد وحلب وغيرهما من البلاد ما قد شهر بين العباد فقال له بعض من شهده من طلبة الفقهاء ذلك الوقت : « ياسيدى ليته كان مسلما » / فبالغ في خصومته مبالغة أخافته ، وقال : « أى حاجة بهذا الى الاسلام ، وأى شىء يفعل هذا بالاسلام ؟ سواءً كان مسلما أو غير مسلم » ونحو هذا الكلام(٢) .

ص ٨٤

= حجلة : ابن هود شيخ اليهود ٠٠٠ كان له فى السلوك مسلك عجيب ومذهب غريب لا يبالى بما انتحل ولا يفرق بين الملل والنحل » ٠ انظر في ترجمته : شذرات الذهب ٤٤٦/٥؛ فوات الوفيات ٢٤٩/١ ـ ٢٥١ ؛ الاعلام ٢٢١/٢ ٠

(١) فى الاصل : هولاون ،ولعل الصواب ما اثبته ٠

(٢) يقول ابن كثير في البداية والنهاية ١١٥/١١ (ط ٠ / المعارف ، بيروت ١٩٦٦) فى وقائع سنة ٦٥٧ ان هولاكو ارسل الى الملك الناصر صاحب دمشق يستوعبه فأرسل اليه ابنه الصغير ومعه هدايا فغضب هولاكو وقصد الشام بجنوده وعساكره ، وقد امتنعت عليه ميافارقين مدة سنة ونصف ، فأرسل اليها ولده اشموط فافتتحها قسرا وانزل ملكها الكامل فارسله الى أبيه وهو محاصر حلب فقتله بين يديه ٠ ويذكر ابن كثير ان جيوش التتار استولوا على بلاد الجزيرة ثم فتحوا حلب ٠ثم يقول (ص ٢١٩ وما بعدها) ان هولاكو ارسل جيشا بقيادة كتبغانوين =

وهذا كان من آثار مذهب الذين يدعون التحقيق ويجعلون المتحقق الذى(١) يسوغ التدين بدين المسلمين واليهود والنصارى والمشركين هو أفضل الخلق ، وبعده عندهم على ماذكره ابن سبعين وأخوانه هو « الصوفي » يعنون المتصوف على طريقة الفلاسفة ، ليس هو الصوفي الذى على مذهب أهل الحديث والكتاب والسنة . فلفظ الصوفي صار مشتركا . فهؤلاء القائلون بالوحدة اذا قالوا : « الصوفي » يريدون به هذا ، ولهذا كان عندهم أفضل من الفيلسوف ، لأنه جمع بين النظر والتأله كالسهروردى المقتول وأمثاله . وبعده عندهم المتكلم الأشعرى ، فجعلوا الأشعرية دون الفلاسفة وأنقص منهم .

ومعلوم باتفاق المسلمين أن من هو دون الأشعرية كالمعتزلة والشيعة الذين يوجبون الاسلام ويحرمون ماوراءه فهم خير من الفلاسفة الذين يسوغون التدين بدين المسلمين واليهود والنصارى ، فكيف بالطوائف المنتسبين الى مذهب أهل السنة والجماعة كالأشعرية والكرامية والسالمية(٢) وغيرهم ؟ فان هؤلاء مع ايجابهم دين الاسلام وتحريمهم ما خالفه يردون على أهل البدع المشهورين بمخالفة السنة والجماعة كالخوارج

= الى دمشق ففتحوها في اخر صفر ثم استمروا في غزوهم حتى وصلوا الى غزة وعزموا الدخول الى مصر لولا هزيمتهم في عين جالوت .

ويذكر ابن كثير (ص ٢٢١ ــ ٢٢٢) قاضيا اسمه محيى الدين بن الزكى تولى قضاء دمشق فى تلك الفترة ويذمه ويلعنه لسوء أعماله . وانظر النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى (ط . دار الكتب المصرية) ٧٤/٧ ــ ٨١ .

(١) فى الأصل : الذين .

(٢) فى الأصل : التالمية .

والشيعة والقدرية والجهمية ، ولهم في تكفير هؤلاء نزاع وتفصيل .

فمن جعل الفيلسوف الذى(١) يبيح دين المشركين واليهود والنصارى خيراً من اثنتين وسبعين فرقة فليس بمسلم ، فكيف بمن جعله خيرا من طوائف أهل/الكلام المنتسبين الى الذب عن السنة والجماعة ، ثم جعل بعد هؤلاء كلهم الفقيه ؟! ظ ٨٤

فمن جعل أئمة المذاهب وأتباعهم كمالك والشافعي وأبي حنيفة والثوري واسحق وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والبويطي والمزني وابن سريج وابن القاسم وأشهب وابن وهب وابراهيم الحربي وأبي داود والأثرم والمروزي والخلال والخرقي وأمثال هؤلاء دون أهل الكلام ، وأهل الكلام دون الفلاسفة ، والفلاسفة دون صوفية الفلاسفة . وصوفية الفلاسفة دون أهل التحقيق القائلين بالوحدة ، وهؤلاء أرفع الخلق أليس يكون قد ناقض الرسول في دينه مناقضة ظاهرة لكل أحد ؟! فمن كان الى الرسول أقرب كان عنده أخفض ، ومن كان عن الرسول أبعد كان عنده أفضل .

اتصال اصحاب الوحدة بالكفار

ولهذا لما وقعت محنة هؤلاء بمصر والشام وأظهروا مذهب الجهمية الذى هو شعارهم في الظاهر ، وكتموا مذهب الاتحادية الذى هو حقيقة تجهمهم ، وأضلوا بعض ولاة الأمور حتى يرفعوا اخوانهم ويهينوا من خالفهم ، وصار كل من كان الى الاسلام أقرب أقصوه وعزلوه وخفضوه ، وكل من كان عن الاسلام أبعد رفعوه حتى رفعوا شخصاً كان نصرانياً وصيّروه بعد الاسلام سبعينيا كان يقال له ابن سعيد الدولة ، وهو كان شقي دولته ، وكان مما أنشده :ـ

---

(١) الأصل : الذين .

تشير الىّ في كل البرايا ... وتخبر بالذى اختار عنى
وذلك أننى أنا كل شىء ... وكل مصادر الأشياء عنى

فرفعوا درجته حتى جعلوا لا يصل الى أحد رزقٌ ولا ولاية الا بخطه ، هنالك ابتُلى المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديدا ، حتى أزال الله كلمتهم عن المسلمين ، وأذلّهم بعد العز ، وأهلك من أهلك منهم ، وكشف أسرارهم وهتك استارهم .

ص ٨٥ / وهؤلاء يتصلون بالكفار اتصال القرامطة الباطنية بهم، لما بين الكفار والمنافقين من معاداة أهل الايمان ، ولهذا كانت الباطنية وأتباعهم الرافضة بالشام وغيره مواصلين للكفار معادين لأهل الايمان وهم من جنس هؤلاء . ومن أسباب ضلال هؤلاء أنهم لما رأوا الكمال في العلم والعمل ، والعلم متقدم على العمل في السلوك، وأما [العلم](١) النظرى فجعلوه هو الغاية بناءً على أن كمال النفس في العلم ، فرأوا الفقه هو العلم العملى فجعلوه أدنى المراتب ، ثم الكلام بعده لأنه عندهم العلم النظرى الذى يليق بالعامة ، لأن المتكلم يقول انه ينصر العقيدة الشرعية بالأدلة القطعية والأدلة العقلية فهى عقيدة مبرهنة .

وهؤلاء يعتقدون أن ما أخبرت به الرسل هو للعامة ، وأما الحقيقة التي لا يعلمها الا الخواص فأمر باطن لا يعرف من مفهوم خطاب الرسل ، فلهذا جعلوا المتكلم بعد الفقيه الى فوق ، وجعلوا هذا الاعتقاد على وجهين : فالاعتقاد المجرد للعامة ، والاعتقاد المقرون بحججه للخاصة ، ثم بعد ذلك المتفلسف لأنه عندهم دخل من النظريات الباطنة التى لم تظهرها الرسل بل أشارت اليها ورمزت ، وبعد ذلك الصوفي لأنه عندهم جمع بين النظر وبين التأله الباطن فصار العلم له شهوداً ، ثم بعد ذلك المحقق على أصلهم وهو الذى شهد أن الموجود واحد ،

---

(١) العلم : زيادة للايضاح .

وهو الذى انتهى الى الغاية . ويدّعون أن هذا هو لباب ماجاءت به الأنبياء وما كان عليه الفلاسفة القدماء ، ولهذا يقول ابن سبعين في أول « الاجابة » : « اني عزمت على افشاء سر الحكمة التى رمزاليها هرامس الدهور الأولية(١) وبيان / العلم الذى رامت افادته الهداية النبوية » . ٨٥

وهووابن عربى وأمثالهما فيترتيب دعوتهم منجنس ملاحدة الشيعة الباطنية فان عقيدتهم في الابتداء عقيدة الشيعة ثم ينقلون المستجيب لهم الى الرفض ، ثم ينقلونه الى ترك الأعمال، ثمينقلونه الى الانسلاخ منخصوص الاسلام ، ثمالى الانسلاخ من الملل ، الى أن يصل الى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم عندهم فيصير معطّلاً محضاً ، حتى يقولون : ليس بيننا وبين الفلاسفة خلاف الا في اثبات الوجود ، يعنون المبدع للعالم ، فلو تركته الفلاسفة لم يبق بيننا وبينهم خلاف .

وهذا في الحقيقة هو منتهى دعوة أولئك الملاحدة .

وقوّى ضلالهم أمورٌ : منها اعتقادهم أن لما جاءت به الرسل باطناً يناقض ظاهره ، ومنأسباب ذلك ماحصل لهم من الحيرة والاضطراب في فهم ما جاءت به الرسل .

ومنها : أنهم رأوا الطريق التى سلكها المتكلمون لا تفيد

---

(١) هرامس جمع هرمس · قالابن القفطى وابن جلجل ان الهرامسة ثلاثة : الاول الذى كان قبل الطوفانويزعمون أن اسمه العربى هو ادريس (عليه السلام) ، والثاني هرمس بابلى سكن مدينة الكلدانيين وكان بعد الطوفان ، والثالث هو المصرى سكنمصر وكان بعد الطوفان أيضا ·وكان الاول عالما بالنجوم وأول من نظرفى الطب ، وكان الثانى بارعا فى الطب والفلسفة ، عارفا بطبائعالاعداد ، وأما الثالث فكان فيلسوفا طبيبا ، وهو الذى يسمى المثلث بالحكمة · انظر تاريخ الحكماء لابنالقفطى (ط · ليبزيج ، ١٩٠٣) ، ص ١ ـ ٣٤٦،٧ ـ ٣٥٠ ؛ طبقات الاطباء لابن جلجل ، ص ٥ ـ ١٠ (وانظر تعليقات المحقق) ·

علما بل هي اما سفسطة وجدل بالباطل عند من عرفه ، واما جدل يفيد المغالبة عند من لم يعرف حقيقته ، وذلك أن هؤلاء سلكوا في الكلام طريقة صاحب « الارشاد » ونحوه ، وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات ، وعليها بني هؤلاء وهؤلاء أصل دينهم ، وجعلوا صحة دين الاسلام موقوفاً عليها ، وذلك أنه موقوف على الايمان بالرسول ، والايمان به موقوف على معرفة المُرسِل وزعموا أن المُرسِل لا يُعرف الا بها .

طريقة المتكلمين في اثبات الصانع

قالوا : « لأنه لا يُعرف [الا](١) بالنظر والاستدلال المفضي الى العلم باثبات الصانع » قالوا : « ولا طريق الى ذلك الا باثبات حدوث العالم » ثم قالوا : « ولا طريق الى ذلك الا باثبات حدوث الأجسام » ، قالوا : « ولا دليل على ذلك الا الاستدلال بالأعراض ، أو ببعض الأعراض كالحركة والسكون/أو الاجتماع والافتراق وهي الأكوان ، فان الجسم لا يخلو منها وهي حادثة، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث » .

ص ٨٦

قالوا : « وهذا الأصل يشتمل على أربعة (٢) مقامات : اثبات الأعراض ، ثم اثبات حدوثها ، ثم اثبات استلزام الجسم لها ، أو أنه لا يخلو منها ، ثم ابطال حوادث لا أول لها ، وحينئذ فيلزم حدوث الجسم ، فيلزم حدوث العالم لأنه أجسام وأعراض ، فيلزم اثبات الصانع لأن المحدَث لا بد له من محدِث » .

ذم السلف لهذه الطريقة

وهذه الطريقة هي أساس الكلام الذي اشتهر ذم السلف والأئمة له ، ولأجلها قالوا (٣) بأن القرأن مخلوق ، وأن الله لا يُرى في الآخرة ، وأنه ليس فوق العرش ، وأنكروا الصفات.

---

(١) الا : زيادة يقتضيها سياق الكلام .

(٢) في الاصل : اربع – (٣) اي قال المتكلمون من المعتزلة وغيرهم

والذامون لها نوعان : منهم من يذمها لأنها بدعة في الاسلام، فانا نعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بها ولا الصحابة لأنها طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات ، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه ، وهذه طريقة الأشعرى في ذمه لها والخطّابي والغزالى وغيرهم ممن لا يفصح ببطلانها .

ومنهم من ذمها لأنها مشتملة على مقامات باطلة لا تُحصّل لمقصود بل تناقضه. وهذا قول أئمة الحديث وجمهور السلف.

نقد الفلاسفة لها

فجاء هؤلاء المتفلسفة لما رأوا هذه عمدة هؤلاء المتكلمين في اثبات حدوث العالم واثبات الصانع وتفطنوا لموضع المنع فيها ، وهو قولهم : يمتنع دوام الحوادث(١) . قالوا : هذه الطريقة تستلزم كون الصانع كان معطّلا عن الكلام والفعل دائماً الى أن أحدث كلاماً وفعلا بلا سبب أصلا . قالوا : وهذا مما يُعلم بطلانه بصريح العقل ، قالوا : وليس معكم من نصوص الأنبياء ما(٢) يوافق هذا ، وأما اخبار الله أنه خلق السمٰوات والأرض في ستة أيام ، فهذا يدل على أنه خلقها من مادة قبل ذلك كما أخبر أنه : (اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) [سورة فصلت : ١١] .

ظ ٨٦

وكذلك في أول التوراة ما يوافق هذا . قالوا : وهذا النص وان كان يناقض قولنا بقدم العالم فليس فيه ما يدل على قولكم بتعطيل الصانع عن الصنع ، وحينئذ فنحن نقول في هذا

---

(١) في الاصل : الحادث – (٢) في الاصل : مما .

النص وأمثاله من نصوص المبدأ والمعاد ما نقوله نحن وأنتم في نصوص الصفات .

ثم من هؤلاء من سلك طريق التأويل كما فعل ذلك من فعله من القرامطة كالنعمان قاضيهم صاحب كتاب « أساس التأويل » (١) وكأبي يعقوب السجستاني صاحب « الأقاليد الملكوتية » وكتاب « الافتخار » وأمثالهما وألقى هؤلاء جلباب الحياء وكابروا الناس وباهتوهم حتى ادّعوا أن الصلاة معرفة أسرارهم أو موالاة أئمتهم ، والصوم كتمان أسرارهم ، والحج زيارة شيوخهم ، وهذا يبوحون به اذا انفردوا باخوانهم .

وأما الذين سكنوا بين المسلمين كالفارابي وابن سينا وأمثالهما فما أمكنهم أن يقولوا مثل هذا وعلموا أنه مما يظهر بطلانه ، فقالوا : ان الرسل انما خاطبت الناس بما يخيل اليهم أمورا ينتفعون باعتقادها في الايمان بالله واليوم الآخر ، وان كان ما يعتقدون من تلك الأمور باطلا لا يطابق الحقيقة في نفسه ، والخطاب الدال على ذلك كذبٌ في الحقيقة عندهم ، لكنه يسوغ الكذب الذى يصلح به الناس ، ومن تحاشى منهم على اطلاق الكذب على ذلك فمنده أنه من باب تورية العقلاء الذين يورون لمصلحة أتباعهم .

---

(١) النعمان بن محمد بن منصور ، ابو حنيفة بن حيون التميمي ، ويقال له القاضي النعمان ، من ائمة الاسماعيلية ، ولد بالقيروان وعاش فيها ، وقدم مع المعز الفاطمي الى مصر وكان كبير قضاته ، وتوفي بمصر سنة ٣٦٣ ٠ ومن كتبه المطبوعة كتاب دعائم الاسلام (ط ٠ دار المعارف ، مصر) وذكر الاستاذ الزركلي في كتابه الاعلام من كتبه المخطوطة كتاب « اساس التأويل الباطن » ٠ انظر ترجمة النعمان في : وفيات الاعيان ٤٨/٥ ــ ٥٦ ، لسان الميزان ١٦٧/٦ ، النجوم الزاهرة ١٠٦/٤ ــ ١٠٧ ، الاعلام ٨/٩ ٠

فكان ماسلكه أولئك المتكلمون في العقليات الفاسدة والتأويلات الحائدة هى التى أخرجت هؤلاء الى غاية الالحاد ونهاية التكذيب للمرسلين وفساد العقل والدين .

وأخذ ابن سينا وأمثاله ينقضون الطريقة التى سلكها أولئك / في حدوث العالم واثبات الصانع ، اذ كان مدارها ص ٨٧ على امتناع تسلسل الحوادث وأن حكم الجميع حكم الواحد . فأبو الحسين البصرى من حذّاق هؤلاء يجعلون أصل الدين مبنيا على أنه اذا كان كل واحد من الحوادث كائنا بعد أن لم يكن فالجميع كذلك ، كما أنه اذا كان كل واحد من الزنج أسود فالجميع كذلك .

وأبو المعالى وأمثاله يقولون : اثبات الحدوث ونفى الفعل في الأزل جمع بين النقيضين .

نقد اهل السنة والفلاسفة لطريقة المتكلمين

فقال لهم المنازعون أتباع الأنبياء وأتباع الفلاسفة : الفرق بين النوع والشخص معلوم ، والمنتفى وجود حادث معيَّن في الأزل بحيث يكون حادثاً قديماً ، أو وجود مجموع الحوادث في الأزل بحيث تكون كل الحوادث قديمة ، وأما دوام الحوادث شيئاً بعد شيء كما هى دائمة شيئا بعد شيء في المستقبل فليس في العقل مايحيل هذا ، ولا يمكن الفرق بين الماضى والمستقبل بفرقٍ مؤثرٍ في مناط الحكم ، وليس كل مجموع يوصف بما يُوصف به أفراده ، بل قد يوصف بذلك اذا لم يستفد بالاجتماع حكماً آخر ، وقد لا يوصف بذلك اذا حصل له بالاجتماع حكم آخر ، فالأول كاجتماع الموجودات والمعدومات والممكنات والممتنعات ، فانه لا يخرجها عن حكم هذه الصفات . والثانى كاجتماع أجزاء الخط والسطح والجسم والطويل

والبيت والانسان والدائم والعشرة والألف ونحو ذلك ، فانه اذا اجتمعت هذه الأجزاء حصل باجتماعهما حكم لا توصف به الأجزاء .

والمقصود هنا التنبيه على مبدأ ضلال هؤلاء الملاحدة ، وأن من جملته تقصير من جادلهم عن نصر الحق ، ودخوله في نوع من الباطل : اما في باطل وافقوه عليه وجعلوه حجةً لهم عليه في مكان آخر ، كنفي الصفات ، واما من باطل نازعوه فيه / وبيّنوا بطلانه ، كترجيح أحد المتماثلين بلا مرجّح ، واما تقصيره في الحق : تارةً يقصّر في معرفة ما جاءت به الرسل ، وتارة يقصّر في اقامة الحجة على منازعه ، فتقصيره في تصور الحق وبيان الحجة على التصديق به مما سلّط أولئك الملحدين.

ظ ٨٧

طريقة ملاحدة الفلاسفة وأهل الوحدة أضعف من وجوه

لكن بكل حال حجة الملاحدة أدحض وقولهم أضعف ، فأنهم أنكروا على هؤلاء احداث حوادث بدون سبب حادث من قادر مختار لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والحدوث بلا سبب ، وأنكروا عليهم كونهم عطّلوا الصانع عن الصنع في الأزل .

وهم قد عطّلوا الصانع عن صفات الكمال ، بل وعطلوه في الحقيقة عن الفعل ، وعطّلوا الحوادث عن محدِث لها ، بل عطلوا العالم عن الصانع ، فانهم لم يثبتوا الا وجوداً مطلقاً مجرداً لا يكون الا في الأذهان لا في الأعيان ، وجعلوا الحوادث تحدث بلا فاعل يوجب حدوثها ، وغايتهم أنهم يجعلون الفلك حيوانا يحدث تصوره وارادته وحركاته ، وذلك هو سبب حدوث الحوادث ، والرب تعالى لم يحدث شيئاً من ذلك .

لكنهم يقولون هو علة تامة في الأزل للعالم بما فيه من الأجناس المختلفة والأمور الحادثة ، مع العلم الضروري بعد

التصور التام أن الواحد البسيط الذى قدّروه لا يوجد الا في الذهن ولا يصدر عنه شيء ، فان الواحد البسيط من كل وجه الذى لا صفة له ولا قدرة ولا فعل لايُعقل وجوده في الخارج ، ولا يُعقل أنه يوجَد عنه شيءٌ : لا واحد ولا غير واحد ، ولايوجد في العالم أثرٌ(١) الا عنسببين لا عن واحد ، مع أن الواحد الموجود في العالم اذا قُدّر مقدّر (٢) أُثر عنه كالسخونة والبرودة فهو واحد له صفة وقدر وفعل يقوم به ، وأما الواحد الذى قدّروه فانما هو شيء يقدّره الذهن كما يقدّر وجود خالقين وتسلسل المؤثرات ، / وكما يقدر رفع النقيضين مثل كونه لا موجودا ولا معدوما، أو جمع النقيضين مثل كونه موجوداً معدوماً، وكما يُقدّر عالِمٌ بلا علموقادرٌ بلا قدرة أو يُقدّر أن العلم هو العالِم والقدرة هو القادر أو يقدّر ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجّح أو يقدر حدوث الحوادث بلا محدث ، ووجود الممكنات التى تفتقر الى واجب بلا واجب ، وأمثال ذلك مما يقدّره الذهن مع أنه ممتنع .

ص ٨٨

ووجه ثالث أن الواحد البسيط الذى فرضوه اذا قُدّر وجودُه في الخارج امتنع صدور المختلفات عنه بوسط أو غير وسط ، سواء قيل : ان الصادر الأول عنه واحدٌ له ثلاث جهات أو قيل غير ذلك ، فان كل ما يقدّرونه يستلزم صدور الأنواع المختلفة عن الواحد البسيط ، وانشئت قلت : صدور الكثرة عن الوحدة فالجمع بين صدور الكثرة عنه وكونه واحداً بسيطا لا يصدر عنه الا واحدٌ جمع بين المتناقضين .

---

(١) في الاصل : اثرا .

(٢) في الاصل : مدور .

واذا قيل : ان الكثرة حصلت في الصادر الأول كان القول فيها كالقول في الكثرة الصادرة عن المعلول الأول ، ان كانت أمورا وجودية لزم أن يصدر عن الواحد البسيط الذى لا يصدر عنه الا واحد أكثر من واحد ، وان كانت عدمية لزم أن يصدر عن الواحد البسيط الموصوف بالسلوب أمور موجودة مختلفة . فقولهم : الواحد لا يصدر عنه الا واحد مع صدور هذه المختلفات عن المبدع يقتضى انتفاء ماذكروه من الوحدة أو انتفاء كون المختلفات صدرت عنه بوسط أو بغير وسط ، ولو لم يكن الا الفلك الثامن ذو الكواكب الكثيرة فانه ليس فوقه من العلل المختلفة مايوجب كثرة الكواكب التى فيه عندهم ، وكذلك العقل العاشر في كثرة ماتحته من الأركان وغيرها .

ظ ٨٨ ووجه رابع / وهو انه اذا كان علة تامة أزليه لزم مقارنة معلوله له وكل ماسواه معلول له ، فيلزم أن لايكون في الوجود حادث ، أو أن لا يكون للحوادث محدث ، وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة .

وان قيل : تخلف عنه بعض الحوادث لوقوفه على حادث قبله .

قيل : والقول في الحادث الأول كالقول في الثانى ، يمتنع اذا كان علة موجباً بذاته أن يتخلف عنه شيء ، أو أن يكون اقتضاؤه موقوفا على حدوث حادث الا اذا كان هناك غيره ، كما يقولون في العقل الفعال : انه عام الفيض لكن فيضه متوقف على استعداد القوابل ، وهذا ممتنع ممن صدر عنه كل شيء ولا يوقف ابداعه على غير ذاته أصلاً ، فان هذا لا يجوز أن يتراخى عنه شيء من فيضه ، وان تراخى عنه شيء

من فيضه لم تكن نفس ذاته هى الموجبة لفيضه ، بل لابد من آخر ينضم اليها .

واذا قيل : ذاته تحدث شيئاً بعد شيء ، فانه لا يمكن احداث المحدثات جميعا .

قيل : فهذا ينقض قولكم لأن من أحدث شيئاً بعد شيء لم يكن موجباً بذاته في الأزل لشيء ، بل يكون كلما صدر عنه حادث وان كانت أفعاله دائمة شيئاً بعد شيء فليس فيها واحد قديم ، وكذلك مفعولاته بطريق الأولى ، فان المفعول تابع للفعل ، فلا يكون في أفعاله ولا مفعولاته شيء قديم وان كانت دائمة لم تزل ، فان دوام النوع وقدمه ليس مستلزما قدم شيء من الأعيان ، بل ذلك مناقض لقدم شيء منها ، اذ لو كان فيها واحد قديم لكان ذلك الفعل المعيّن هو القديم ، ولم تكن الأفعال المتوالية هى القديمة . والشيء الذى من شأنه أن يكون متواليا متعاقبا كالحركة والصوت يمتنع قدم شيء من أجزائه ودوام شيء من أجزائه وبقاء شيء من أجزائه ، وان قيل انه دائم قديم / باق أى نوعه هو الموصوف بذلك . ص ٨٩

وأيضا فقولهم باطل على تقدير النقيضين ، فيلزم بطلانه في نفس الأمر . وذلك أنه اما أن يمكن دوام الحوادث ، وهو قولهم بوجود حوادث لا أول لها ، واما أن لا يمكن ، فان لم يمكن كما يقوله كثير من أهل الكلام لزم أن يكون لجنس الحوادث أول ، ولزم أن ما لا يخلو عن الحوادث أن يكون حادثا ، فيلزم حدوث العالم . وان أمكن دوام الحوادث أمكن أن يكون هذا العالم الذى خلقه الله في ستة أيام مسبوقا بحوادث قبله ، فلا يجوز القول بقدمه .

وأيضا فاذا أمكن دوام الحوادث لزم دوام احداث المحدث لها ، وأن يكون محدثاً لها شيئاً بعـــد شيء . والعلة التامة الأزلية التي يقارنها معلولها لايفعل شيئاً بعد شيء ، فان ذلك يناقض مقارنة معلولها لها .

وأيضا فالأثر اما أن يجب مقارنته للمؤثر التام المستجمع لجميع شروط التأثير ، واما أن يجوز تراخيه عنه ، فان جاز تراخيه عنه أمكن كون المؤثر التام ثابتاً في الأزل ، والعالم حادث عنه بعـد ذلك ، وهـذا يبطل أصل حجتهم ، ثم هـذا يستلزم الترجيح بلا مرجح والحدوث بلا سبب ، فانه اذا كان المؤثر حـال أن يفعل وقبل أن يفعـل على السواء مـن غير اختصاص احـدى الحالتين بوجه من الوجوه كـانت الحالات سواء ، وحينئذ فكونه يفعـل في أحدهما ولا يفعل في الآخر ترجيح للفعل بلا مرجح ، وهذا ممتنع في بديهة العقل ، وهو يسد باب اثبات الواجب القديم الخالق .

وان وجب مقارنة الأثر للمؤثر التام لزم من ذلك أن يكون كل ما حدث في الوجود لم يحصل مؤثره التام الا مقارنا له ، وحينئذ يكون المؤثر التام صارمؤثرا بعد أن لم يكن ، ويكون الأثر مفتقراً الى مؤثر تام مقارن له ، والتسلسل ممتنع في أصل / كون المؤثر مؤثرا وتمام كونه مؤثرا كمـا تقدم ، فانه اذا كان لا يوجد تمام المؤثر في هـــذا حتى يوجد تمام المؤثر في هذا المؤثر ، ولايوجد تمام المؤثر في هذا حتى يوجد تمـام المؤثر في هذا ، لزم أن لا يوجد شيء من تمام المؤثرات ، كما إذا قيل : لا يوجد هذا المؤثر حتى يوجد هذا المؤثر ، فإن هذا غايته تقدير أمور معدومة متعاقبة ، وتعاقب المعدومات وكثرتها ، وتقدير عـدم

ظ ٨٩

تناهيها لا يقتضى أن يكون فيها شيء موجود ، واذا كان كذلك فلا بد أن ينتهي الى من هو مؤثر بنفسه ، لا يتوقف تأثيره على غيره ، وان جاز أن يصير مؤثراً لهذا بعد أن يصير مؤثراً لهذا اذا كان لا يفتقر في ذلك الى غـــيره ، وحينئذ فيكون المؤثر التام لكل المحدث عند وجود ذلك المحدث ، واذا كان بنفسه صار مؤثرا تاما فيها ، ويمتنع أن يكون مؤثراً تاما الا عند وجود الأثر المحدث ، امتنع أن يكون لشيء من المحدثات مؤثر تام في الأزل .

واذا كان العـالم لا يخلو عـن الحوادث ، والمؤثر التـام لا يكون لشيء من الحوادث في الأزل ، امتنع أن يكون للعالم مؤثر تام في الأزل ، فان وجود الملزوم بدون اللازم محال ، وليس الأزل وقتاً محدودا ، بل هو عبارة عن الدوام الماضى الذى لا ابتداء له ، الذى لم يسبق بعدم ، الذى مازال ، واذا امتنع أن يكون تمام التأثير لشيء من الحوادث ، أو ملزوم الحوادث ، أزليا ، امتنع أن يكون شيء من الحوادث أو ملزوم الحوادث أزليا. وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

خلاصة ماسبق

والمقصود هنا التنبيه على أصل أقوال هؤلاء أهل الوحدة ، الذين يدّعون التحقيق(١) ، وأنهم تعدوا مراتب الأمم كلهم، حتى الأنبياء وغيرهم ، كابن عربي وابن سبعين وأمثالهما .

الكلام على ابن عربي وابن سبعين

وكـان ابن سبعين أحـذق بالفلسفة ، وابن عربي أحـذق بالتصوف ، وأظهر انتساباً الى الاسلام(٢) . / ولهذا(٣) كان

ص ٩٠

---

(١) كتب في هامش الاصل : مطلب اهم جدا .

(٢) كتب في اسفل الصفحة :قوبل بحسب الطاقة .

(٣) في اعلى الصفحة الي اليسار كتب « عاشـــــر » والظاهر انه اشارة الى اول الكراس العاشر .

منتهى ابن عربي دعواه أنه كان خاتم الأولياء ، وأن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء ، وأن الأنبياء يستفيدون منه العلم بالله ، فراعى كون النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين في الصورة وان كان في الحقيقة قد ادّعى ما هو أعظم من مرتبة خاتم النبيين .

وأما ابن سبعين فعلم أن هذه منافقة ظاهرة الفساد لا تخفى الا على أجهل الناس ، فكان يقول : لقد زرب ابن آمنة حيث قال : لا نبي بعدي . وكان يطمع أن يصير نبيّاً ، وذكروا أنه جدّد غار حراء لينزل عليه فيه الوحي ، كما يجيء بعض الناس يجدد بعض معابد المشايخ ليُفتح عليه كما فتح عليه .

وكل من هذين في كثير من كلامه يعظّم النبي صلى الله عليه وسلم تعظيما بليغا ، لكن قد تكون أحوالهم مختلفة ، وقد يكون ذلك نفاقا ، وقد يكونون معظّميه على ماسواه ومعظّمي أنفسهم عليه ، كما كان ابن هود لما سلك هذه السبيل وأراد أن يظهر بأمر أعظم مما ظهرت به الأنبياء فكان يتكلم على الانبياء الثلاثة أصحاب الملل الذين هم موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم ، ثم جعل الرابع المنتظر أعظم من هؤلاء الثلاثة ، ويرجو أن يكون هو ذلك الرابع أو يصرّح بذلك ويقول على طريقة الفلاسفة : موسى في الجسم ، وعيسى في النفس ، ومحمد في العقل(١) أو يقول : سبحان الله لموسى ، والحمد لله لعيسى ، ولا اله الا الله لمحمد ، والله أكبر لهذا الرابع المنتظر . ويقول : موسى له علم اليقين ، وعيسى له عين اليقين ، ومحمد له حق اليقين ، وهذا الرابع له حقيقة حق

الكلام على ابن هود

---

(١) كذا بالأصل ، ويبدو ان العبارة ناقصة ، ولعل تمامها : والمنتظر في الروح .

اليقين . والرابع هو صاحب الوجود الواجب ، وهو «الاحاطة» عنـدهم .

ولهذا أمر ابن سبعين أن ينقش على قبره « صاحب نقش فص خاتم الاحاطة » ، والاحاطة عندهم هي الوجود المطلق المجرد الذي لا يتقيد بقيد ، وهو الكلي الذى لا يتقيد بايجاب ولا امكان ، ثم بعـده الوجود / الذى يصـدق على الواجب والممكن ، أو الذى لا يصدق على واحد منهما ، فان المطلق لا بشرط يصدق عليهما ، والمطلق بشرط الاطلاق لا يصدق على واحد منهما .

ظ ٩٠

وكان قد اجتمع بي حذّاق هؤلاء لما أظهروا محنّة أهـل السنة لينصروا طريقهم واستعانوا في الظاهر بمن يوافقهم على نفي الصفات : اما نفي عـــلو الله على خلقه وصفاته الخبرية ، أو نفي الصفات مطلقا ونفي الأفعال والكلام ونحو ذلك من مذاهب الجهمية ، فانهم انما يتظاهرون بقول معتزلة الأشعرية النافين للصفات الخبرية ولغـيرها ، وبقول (١) متفلسفة الأشعرية نفاة الصفات مطلقا ، كما ان الباطنية القرامطة انما يتظاهرون بالتشيع .

ولهذا كان ابن سبعين يقول للشيخ الجليل تقي الـدين الحوراني ـ الذى كان بمكة مجاوراً ، وكان من أهل العلم والدين ، وكان يناقض ابن سبعين ويرد عليه ـ قال له : انما أنت تبغضني لأني أشعري . فقال : لو كنت أشعريا لقبلتك ، أو كما قال ، وهل أنت مسلم ؟ وهذا كما يقول القرمطي لأهل السنة : انما تبغضوني لأني من الشيعة . فيقال له : لو كنت

---

(١) في الاصل : وتقول ، والصواب ما اثبته .

من الشيعة لأكرمناك ، وهل أنت مسـلم ؟ فان ما في أقوال الشيعة من الأقوال المخالفة للسنة هى الباب الذى دخل منـه القرامطة الباطنية ، وما في أقوال المتكلمين من المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية ، من الأقوال التى تخالف السنة هى الباب الذى دخل منه هؤلاء الملاحدة الجهمية .

وكلام الملاحدة من الشيعة وأهـل الـكلام مقرون بكلام ملاحدة المتفلسفة . ولهذا كان عبد الرحمن بن مهـدى(١) يقول : هما صنفان احذروهما : الرافضة والجهمية .

ولهذا انتصر هؤلاء بمن وافقهم على نفى علو الله على خلقه ونفى الصفات الخبرية وغير ذلك مما يخـالف / الكتـاب والسنة مما دخل فيه من دخل من أهل الكلام الأشعرية وغيرهم، كما ينتصر أولئك الملاحدة بالشيعة ، وكان مما سلّط هؤلاء جميعا على النفى قصور المنتسبين الى السنة وتقصيرهم ، تارة بأن لا يعرفوا معـانى نصوص الكتـاب والسنة ، وتارة بأن لايعرفوا النصوص الصحيحة من غـيرها ، وتارة لايردون ما يناقضها ويعارضها ممّا يسميه المعارضون لها العقليات .

ص ٩١

ومعلوم أن العلم انما يتم بصحـة مقدماته والجـواب عن معارضاته ليحصل وجود المقتضى وزوال المانع .

وقد قال الامام أحمد رحمه الله : « معرفة الحديث والفقه فيه أحب الىّ مـن حفظه » . وكثير مـن المنتسبين الى السنة المصنّفين فيها لا يعرفون الحديث ولا يفقهون معناه ، بل تجد

---

(١) هو ابو سـعيد عبد الرحمن بن مهدى بن حسـان العنبرى البصرى اللؤلؤى ، الحافظ الامام العلم ، من كبار المحدثين . ولد سنة ١٢٥ وتوفي سنة ١٩٨ . انظر ما ذكرته عنه في (س) ٢/٣٧١

الرجل الكبير منهم يصنف كتاباً في أخبار الصفات أو في ابطال تأويل أخبار الصفات ، ويذكر فيه الأحاديث الموضوعة مقرونة بالأحاديث الصحيحة المتلقاه بالقبول ويجعل القول في الجميع واحداً . وقد رأيت غير واحد من المصنّفين في السنة على مذهب أهل الحديث من أصحاب مالك وأحمد والشافعى وغيرهم من الصوفية وأهل الحديث وأهل الكلام منهم يحتجون في أصول الدين بأحاديث لا يجوز أن يُعتمد عليها في فضائل الأعمال ، فضلا عن مسألة فقهٍ ، فضلا عن أصول الدين .

والأئمة كانوا يروون مافي الباب من الأحاديث التى لم يعلم أنها كذب من المرفوع والمسند والموقوف وآثار الصحابة والتابعين ، لأن ذلك يقوّى بعضه بعضا كما تُذكر المسألة من أصول الدين ويذكر فيها مذاهب الأئمة والسلف .

فثمّ أمور تُذكر للاعتماد ، وأمور تذكر للاعتضاد ، وأمور تذكر لأنها لم يعلم أنها من نوع الفساد . ثم بعد المعرفة بالنصوص لا بد من فهم / معناها . ظ ٩١

وكثير من المنتسبين الى السنة وغيرهم ظنوا أن التأويل الذى لا يعلمه الا الله هو معنى الكلام الذى أنزل القرآن لبيانه ، فصاروا يجعلون كثيراً من القرآن كلاماً خوطب به الناس وأنزل اليهم وأمروا بتلاوته وتدبره ، وهو كلام لا يُفهم معناه ، ولا سبيل الى معرفة مراد المتكلم به .

وقد يُحكى عن بعضهم أنه سُمِعَ كلامٌ لا معنى له في نفس الأمر ، كما حكى الرازى في «محصوله» عمَّن سماهم بحشوية أنهم قالوا : يجوز أن يتكلم الله بكلام ولا يعنى به شيئا ، لكن هذا القول لا أعرف به قائلا ، بل لم يقل هذا أحد من طوائف المسلمين .

ولهذا كنا مرة في مجلس فجرت هذه المسألة ، فقلت : هذا لم يقله أحد من طوائف المسلمين ، وان كان أحدٌ ذكره فليس فيما ذكره حجة على ابطاله(١) : فقال بعض الذابين عنه : هذا قالته الكرّامية . فقلت : هذا لم يقله لا كرّامي ولا غير كرامي ، ولا أحد من اهل المذاهب الاربعة ولا غيرهم، وبتقدير أن يكون قولا ، فانما احتج(٢) على فساده بأن هذا عبث ، والعبث على الله محال . وهذه الحجة فاسدة على أصله(٣) ، لأن النزاع انما هو في الحروف المؤلفة : هل يجوز ان ينزّل حروفاً لا معنى لها ، والحروف عنده من المخلوقات . وعنده يجوز أن يخلق الله كل شيء ، لأن فعله لا يتوقف على الحكمة والمصلحة ، فليس فيما ذكره حجة على بطلان هذا . وانما النزاع المشهور : هل يجوز أن ينزّل الله تعالى مالا يُفهم معناه . والرازى ممن يجوّز هذا في أحد قوليه ، ووافق من قال : ان التأويل لا يعلمه الا الله ، مع قولهم : ان التأويل هو المعنى .

الكلام على التأويل

وأصل الخطأ في هذا أن لفظ « التأويل » مجمل يُراد به ما يؤول اليه الكلام ، فتأويل الخبر نفس المخبَر عنه ، وتأويل أسماء الله وصفاته نفسه المقدسة بمالها من صفات الكمال ، ويراد بالتفسير التأويل ، وهو بيان المعنى المراد ، وان / لم نعلم كيفيته وكنهه ، كما أنّا نعلم أن في الجنة خمراً ولبناً وماءً وعسلاً وذهباً وحريراً وغير ذلك ، وان كنا

ص ٩٢

---

(١) أى فليس فيما ذكره الرازى في الرد على هذا الكلام حجة على ابطاله .

(٢) اى احتج الرازى .

(٣) اى على اصل الرازى وهو اصل الاشاعرة .

لا نعرف كيفيـة ذلك ، ويُعلم أن كيفيتـه مخالفـة لكيفيّة الموجود في الدنيا .

ويراد بلفظ التأويل : صرف اللفظ عنالاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح ، وهـذا لا يوجـد الخطاب بـه الا في اصطلاح المتأخرين ، وأما خطاب الصحابة والتابعين فانمـا يوجد فيه الأولان . ولهذا قال أكثرهم ان الوقف على قوله : (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ) [سورة آل عمران : ٧] بناء على أن التأويل هو ما استأثر الله بعلمه ، وهو الكيف الذى لانعلمه نحن . كما قال الامـام مالك : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة(١).

وكذلك سائر الأئمة قولهم مثل قول مالك ينفون علم الخلق بالكيف وعلمهم بالحكمة فلا يقولون في صفاته كيف ، ولا في أفعاله لم ، لأنهم لا يعلمون كيفية صفاته ولا لِميّة أفعاله . وكثير من المتأخرين نفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر ، لم ينفوا علم المخلوق به ، فالأولون يقولون : لا تجرى ماهيته في مقال ، ولاتخطر كيفيته ببال . ويقولون : منع الخلق أن يتفكروا في ماهية ذاته . كما يقول مثل ذلك أبو محمد بن أبي زيد(١) ،

---

(١) في الهامش امام هذا الموضع كتب ما يلي : كلام مالك .

(١) ابو محمد عبد الله بن ابي زيد عبد الرحمن النفزاوى القيرواني امام المالكية في عصره ولد بالقيروان سنة ٣١٠ وتوفي بها سنة ٣٨٦ . قال الذهبي : كان على اصول السلف في الاصـول ، لا يدرى الكلام ولا يتأول ، له كتاب الرد على القدرية ، واشهر كتبه الرسالة في اعتقاد اهل السنة . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ١٣١/٣ ، الاعلام ٢٣٠/٤ ـ ٢٣١ .

والشريف أبو علي بن أبي موسى (١) ، وأبو الفرج المقدسي ، وغيرهم .

وكلام السلف كله موافق لقول هؤلاء ، كما في كلام عبد العزيز بن الماجشون نظير مالك بالمدينة (٢) ، قال : «أما بعد فقد فهمتُ ماسألتَ عنه فيما تتابعت الجهمية ومن خلفها في صفة الرب العظيم ، الذى فاتت عظمته الوصف والتقدير ، وكلت الألسن عن تفسير صفته ، وانحسرت العقول دون معرفة قدره » الى أن قال : « فأما الذى لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل ، فانه لا يَعلم كيف هو الا / هو فكيف يعرف ؟». ق ٩٢

والذين نازعوهم من المتأخرين قالوا : لا ماهية له فتجرى في مقال ، ولا كيفية له فتخطر ببـــال . والنزاع موجود في أصحاب الأئمة الأربعة .

---

(١) الشريف أبو علي محمد بن احمد بن ابي موسى الهاشمي ، قاض من علماء الحنابلة ، ولد ببغداد سنة ٣٤٥ وتوفي بها سنة ٤٢٨ . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ١٨٢/٢ ـ ١٨٦ وفيها (ص ١٨٣) : « أن الله تعـــالى واحد أحد .. لم تملكه الخـــواطر فتكيفه ولم تدركه الابصار فتصفه ، ولم يخل من علمه مكان فيقع به التأيين ، ولم يقدمـــه زمان فينطلق عليه التأوين ، ولم يتقدمه دهر ولا حين ، ولا كان قبله كون ولا تكوين ، ولا تجرى ماهيته في مقال ، ولا تخطر كيفيته ببـــال ، ولا يدخل في الامثـــال والأشكال » . وانظر ترجمته في : المنهج الأحمد في تراجم اصحاب الإمام احمد للعليمي (عبد الرحمن بن محمد بن عبـــد الرحمن) ٩٥/٢ ـ ٩٨ (تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ط . المدني ، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣) ، الأعلام ٢٠٥/٦ .

(٢) في الهامش امام هذا الموضع : « كان ابن الماجشون نظير مالك بالمدينة » . وأبو عبد الله عبد العزيز بن عبد الله بن ابى سلمة الماجشون من ائمة المحدثين توفي ببغداد سنة ١٦٤ . انظر ما ذكرته عنه في (س) ١٠٥/٢ ، (د) ٢٠٧/١ ت ٣ .

والمقصود هنا أن السلف كان أكثرهم يقفون عند قوله : (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ) بناء على أن التأويل الذى هو الحقيقة التى (١) استأثر الله بعلمها لا يعلمها الا هو . وطائفة منهم كمجاهد وابن قتيبة وغيرهما قالوا : بل الراسخون يعلمون التأويل ، ومرادهم بالتأويل المعنى الثانى وهو التفسير ، فليس بين القولين تناقض في المعنى .

وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه الى غير مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف ، اللهم الا أنه اذا علم أن المتكلم أراد المعنى الذى يقال انه خلاف الظاهر جعلوه من التأويل الذى هو التفسير لكونه تفسيراً للكلام وبياناً لمراد المتكلم به ، أو جعلوه من النوع الآخر الذى هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التى (٢) استأثر الله بعلمها لكونه مندرجاً في ذلك لا لكونه مخالفا للظاهر .

وكان السلف ينكرون التأويلات التى تُخرج الكلام عن مرادالله ورسوله ، التى هى من نوع تحريف الكلم عن مواضعه ، فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذى هو التفسير الباطل ، كما ننكر قول من فسر كلام المتكلم بخلاف مراده ، وقد ينكرون من التأويل الذى هو التفسير مالا يُعلم صحته ، فننكر الشىء للعلم بأنه باطل أو لعدم العلم بأنه حق ، ولا ينكرون ترجمة الكلام لمن لا يحسن اللغة ، وربما أنكروا من ذلك ما لا يفهمه المستمع أو ماتضره معرفته ، كما ينكرون

---

(١) في الاصل : الذى .
(٢) في الاصل : الذى .

تحديث الناس بما تعجز(١) عقولهم عن معرفته أو بما تضرهم معرفته، كما قال علي عليه السلام: حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون أتحبون أن يكذب الله ورسوله! / وقال عبد الله بن مسعود: ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم الا كان فتنة لبعضهم.

ص ٩٣

وهذا قد تَحْمِلُهُ الباطنية على مذهب النفاة المعطِّلة التي بينّا فسادها، والأمر على نقيض ذلك. فان قوله: أتحبون أن يكذب الله ورسوله! دليل على أن ذلك قد قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يسكت عنه.

وهذا نظير الحديث المأثور: ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا أهل العلم بالله فاذا ذكروه لم ينكره الا أهل الغرة بالله(٢). فان هذا الحديث وان لم يكن ثابتاً فقد ذكره شيخ الاسلام (٣) وكما ذكره أبو حامد الغزالى، وقال يحيى بن

---

(١) في الاصل: يعجز.

(٢) ذكر الغزالي الحديث في كتاب احياء علوم الدين ١/٢١ (ط. عيسى الحلبي، القاهرة ١٣٧٧/١٩٥٧) وفيه: .. لا يعلمه الا اهل المعرفة بالله تعالى فاذا انطقوا به لم يجهله الا اهل الاغترار بالله تعالى .. وعلق الحافظ العراقي في أسفل نفس الصفحة في كتابه «المغني عن حمل الاسفار في الاسفار في تخريج مافي الاحياء من الأخبار» بقوله: «ان من العلم كهيئة المكنون .. الحديث: أبو عبد الرحمن السلمي في الاربعين له في التصوف من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف».

(٣) يقصد به ابن تيمية شيخ الاسلام الانصارى وسيذكره بعد قليل مصرحا باسمه. وهو أبو اسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الهروى الانصارى، كان يدعى شيخ الاسلام، وكان امام اهل السنة بهراة، ويسمى خطيب العجم لتبحر علمه وفصاحته ونبله، توفى سنة ٤٨١. انظر ما ذكرته عنه في (د) جـ ١ ص ٢٤٧ ت ٣.

عمّار (١) وصاحبه شيخ الاسلام أبو اسماعيل الأنصارى المذكور وغيرهما : ان هذا مثل أحاديث الصفات التى يضيق عنها من لم يسعها عقله . وهؤلاء يردون على من حمل هذه الآثار على أقوال الباطنية ، كما يوجد شيء من ذلك في كلام أبي حامد وغيره ، فانه من المعلوم بالاضطرار لمن عرف نصوص الرسول أنه جاء بالاثبات لا بالنفى ، وأن الرسل جاءوا باثبات الصفات لله على وجه التفصيل ، مع التنزيه العام عن التعطيل والتمثيل .

وانما جماع الشّر تفريط في حق أو تعدى الى باطل ، وهو تقصير في السنة أو دخول في البدعة ، كترك بعض المأمور وفعل بعض المحظور ، أو تكذيب بحق وتصديق بباطل .

ولهذا عامة مايؤتى الناس من هذين الوجهين . فالمنتسبون الى أهل الحديث والسنة والجماعة يحصل من بعضهم ، كما ذكرت ، تفريط في معرفة النصوص أو فهم معناها أو القيام بما تستحقه من الحجة ودفع معارضها ، فهذا عجز وتفريط في الحق ، وقد يحصل منهم دخول في باطل : اما في بدعة ابتدعها أهل البدع وافقوهم عليها واحتاجوا الى اثبات لوازمها ، واما في بدعة ابتدعوها هم لظنهم أنها من تمام السنة كما أصاب / الناس في مسألة كلام الله وغير ذلك من صفاته . ظ ٩٣

(١) هو ابو زكريا يحيى بن عمار الشيباني السجستاني الواعظ نزيل هراة ، كان بارعا في التفسير والسنة ، توفي سنة ٤٢٢ . انظر ما ذكرته عنه في (د) جـ ١ ص ٢٤٧ ت ٢ .

ومن ذلك أن أحدهم يحتج بكل مايجده من الأدلة السمعية وان كان ضعيف المتن والدلالة ، ويدع ماهو أقوى وأبين من الأدلة العقلية ، اما لعدم علمه بها ، واما لنفوره عنها ، واما لغير ذلك ، وفي مقابلة هؤلاء من المنتسبين الى الاثبات ، بل الى السنة والجماعة أيضا ، من لايعتمد في صفات الله على أخبار الله ورسوله ، بل قد عدل عن هذه الطريق وعزل الله ورسوله عن هذه الولاية ، فلا يعتمد في هذا الباب الا على ماظنه من المعقولات ، ثم هؤلاء مضطـــــربون في معقولاتهم أكثر من اضطراب أولئك في المنقولات ، تجد هؤلاء يقولون : انا نعلم بالضرورة أمـــــرا ، والآخرون يقولون : نعلم بالنظـــر أو بالضرورة ما يناقضه ، وهؤلاء يقولون : العقل الصريح لايدل الا على ما قلناه ، والآخرون يناقضوهم في ذلك .

ثم من جمع منهم بين هذه الحجج أدّاه الأمر الى تكافؤ(١) الأدلة ، فيبقى في الحيرة والوقف ، أو الى التناقض ، وهو أن يقول هنا قولا ويقول هنا قولا يناقضه ، كما تجده من حال كثير من هؤلاء المتكلمين والمتفلسفة (٢) ، بل تجد أحدهم يجمع بين النقيضين أو بين رفع (٣) النقيضين ، والنقيضان اللذان هما الاثبات والنفى لايجتمعان ولايرتفعان ، بل هذا يفيدصاحبه الشك والوقف فيتردد بين الاعتقادين المتناقضين الاثبات والنفى ، كما يتردد بين الارادتين المتناقضتين .

وهذا هو حال حذّاق هـــؤلاء كأبى المعالى وأبى حامد والشهرستاني والرازى والآمـدى . وأما ابن سينا وأمثاله

---

(١) فى الأصل : تكافىء .

(٢) فى الأصل : والفلسفة .

(٣) فى الأصل : دفع .

فأعظم تناقضاً واضطـراباً . والمعتزله بين هؤلاء وهؤلاء في التناقض والاضطراب .

/ وسبب ذلك جعل ماليس بمعقول معقولا لاشتباه الأمر ودقة المسائل ، والا فالمعقولات الصريحـــة لا تتناقض ، والمنقولات الصحيحة عن المعصوم لاتتناقض . ص ٩٤

وقد اعتبرت هذا في عامـــة ما خاض الناس فيه من هذه الأمور ، دقيقها وجليلها ، فوجدت الأمر كذلك ، ولا حول ولاقوة الا بالله . وقد يُشكل الشيء ويشتبه أمره في الابتداء ، فاذا حصل الاستعانة بالله واستهداؤه ودعاؤه والافتقار اليه، أوسلوك الطريق الذى أمر بسلوكها(١) هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، والله يهـــدى من يشاء الى صراط مستقيم .

ولم يكن في سلف الأمـــة وأئمتها من يرد أدلة الـكتاب ولا السنة على شيء من مسائل الصفات ولا غيرها ، بل ينكرون على أهل الـكلام الذين يعدلون عمّا دل عليه الكتاب والسنة الى ما يناقض ذلك ، ولا كانوا ينكرون المعقولات الصحيحة أصلا ولا يدفعونها ، بل يحتجـون بالمعقولات الصريحة كما أرشد اليها القرآن ودل عليها . فعامة المطالب الالٰهية قد دل القرآن عليها بالأدلة العقلية والبراهـين اليقينية ، كما قد بسط الكلام فيه في غير هذا الموضـع .

ولـكن طائفة من أهل الـكلام والفلسفة ظنوا أن دلائل القرآن انما هى مجرد أخباره ، فيتوقف عـلى العلم بصدق

---

(١) بسلوكها : كذا بالاصل ، لان الطريق يذكر ويؤنث ، والاولى أن يقال : بسلوكه .

المخبر ، وهذا من بعض ما فيه من الأدلة ، ولكن فيه الارشاد والبيان للأدلة التى يُعلم بالعقل دلالتها على المطلوب ، فهى أدلة شرعية عقلية . وغالب مافي القــرآن من هذا الباب ، ولــكن هذا ليس موضـع بسط ذلك ، ولـكن المقصود هنا التنبيه على حال هؤلاء أهل الاحاطة القائلين بالوجود المطلق .

الرد على أهل الاحاطة القائلين بالوجود المطلق

ولما اجتمع بي بعض حذّاقهم وعنده أن هذا المذهب هو غاية / التحقيق الذى ينتهى اليــه الأكملون من الخلق ، ولا يفهمه الا خواصهم ، وذكر أن الاحاطـــة هو الوجود المطلق . قلت له : فأنتم تثبتون أمركم على القوانين المنطقية، ومن المعروف في قوانين المنطق أن المطلق لايوجد في الخارج مطلقا ؛ بل لايوجد الا معينـــا ، فلا يكون الوجود المطلق موجوداً في الخارج . فبهت ثم أخذ يفتش لعلّه يظفر بجواب ، فقال : نستثنى الوجـــود المطلق من الـكليات . فقلت له : غُلبت ، وضحكت لظهور فساد كلامه .

ظ ٩٤

وذلك أن القانون المذكور لو فُرّق فيه بين مطلق ومطلق لفسدالقانون ، ولأن هذا فرق بمجردالدعوى والتحكم ، ولأن مافى القانون صحيح في نفسه وان لم يقولوه ، وهو يعم كل مطلق ، فانا نعلم بالضرورة أن الخــارج لايكون فيه مطلق كلى أصلا ، أما المطلق بشرط الاطلاق مثل الانسان المسلوب عنه جميعالقيود الذى ليس هو واحداً ولا كثيراً ، ولاموجوداً ولا معدوماً ، ولا كلياً ولا جزئياً فهذا لايكون في الخارج الا انسان موجود ، ولابد أن يكون واحداً أو متعدداً ، ولابد أن يكون معيّناً جزئياً .

واذا قيل : ان هذا في الذهن ، فالمراد به أن الذهن يقدّره ويفرضه ، والا فـكونه في الذهن تقييد فيه ، لـكن الذهن

يفرض أمورا ممتنعة لايمكن ثبوتهـا في الخارج ، والمطلق من هذه الممتنعات سواء كان انسانا أو حيوانا أو وجوداً أو غير ذلك ، بل الوجود المطلق بشرط الاطلاق أشد امتناعا في الخارج ، فانه يمتنـــع أن يكون وجوداً لا قائما بنفســه ولا بغيره ، ولا قديما ولا محـدثا ، ولا جوهراً ولا عرضاً ، ولا واجباً ولا ممكناً . ومعلوم أن هذا لا يُتصور وجوده في الخارج .

الرد على ابن سينا في قوله ان واجب الوجود هو المطلق بشرط الاطـلاق ص ٩٥

وابن سينا وأتباعه لما ادّعوا أن واجب الوجود هو المطلق بشرط الاطلاق لم يمكنهم أن يجعـــلوه مطلقا عن الأمور السلبية والاضافية ، / بل قالوا : وجـــود مقيد بسلوب واضافات ، لكنه ليس مقيداً بقيود ثبوتية ، وقد يُعبـّر عن قولهم بأنه الوجود المقيـّد بكونه غيرعارض لشيء من الماهيات. وهذا تعبير الرازى وغيره عنه ، لكن هذا التعبير مبنى على أن وجود غيره عارض لماهيته ، وهو مبنى على أن ماهية الشيء في الخارج ثابتة بدون الشيء الموجود في الخارج . وهذا أصل باطل لهم ، فاذا عـُبـِّر عنه بهـذه العبارة لم يفهم كل أحد معناه ، وأما اذا عـُبـِّر عنه بالعبـــارة التى يعلمون هم أنها تدل على مذهبهم بلا نزاع انكشف مذهبهم .

واذا قالوا : هو الوجود المقيد بقيود سلبية ، كان في هذا أنواع من الضلال .

منها : أنهم لم يجعلوه مطلقا ، فان كونه مقيدا بقيد سلبى أو اضافي نوع تقييدفيه ، وهذا القيد لم يجعله أُحق بالوجود بل جعله أحق بالعدم . ومعـــلوم أن الوجود الواجب أحق بالوجود من الوجود الممكن ، فـكيف يكون أحق بالعدم من الممكن ؟!

وذلك أنهم يقسمون الكلى ثلاثة أقسام : طبيعى ، ومنطقى ، وعقلى . فالأول هو المطلق لا بشرط أصلا ، كما اذا أخذالانسان مجردا والجسم مجردا ولميُقيد بقيد ثبوتى ولاسلبى ، فلا يقال : واحد ولا كثير ، ولاموجود ولا معدوم، ولا غير ذلك من القيود .

والثانى : وصف هذا بكونه عاماً كليا ونحو ذلك ، فهذا هو المنطقى .

والثالث مجموع الأمرين ، وهو ذلك الكلى مع اتصافه بكونه عاما كلياً ، فهذا هو العقلى .

وهذان لايوجدان الا في الذهن باتفاقهم ؛ الا على رأى من يقول بالمثل الأفلاطونية .

وأما الأول فيقولون : انه يوجد في الخارج ، ولكن التحقيق أنه لايوجد كليا ، ولا يوجد الا معينا ، والتعيين لاينافيه ، فانه يصدق على المعيَّن وعلى غير المعين ، وعلى الذهنى والخارجى ،/فهو يفيد وجوده في الخارج جزئياً (١) . ظ ٩٥

وانما يفيد كونه كليا فانما يتصوره الذهن ويقدره وهو كلى لشموله جزئياته وعمومه لها ، كما يقال في اللفظ : أنه عام لعمومه لأفراده ، والا فهو في نفسه شيء معيَّن قائم بمحل معين ، فهو جزئى باعتبار ذاته ، كما أن اللفظ العام الكلى هو باعتبار نفسه ومحله لفظ خاص معين ، وبهذا التفريق يزول مايعرض من الشبهة في هذا المكان للرازى وأمثاله .

والمقصود هنا أن المطلق بشرط الاطلاق عن القيود

---

(١) فى الأصل : جزئى .

الثبوتية والعدمية لا وجـــود له الا في الذهن . والمجوزون للمـُثـُل الأفلاطونية ـ مع أن قولهم فاسد ـ فانهم لايقولون : ان الماهيات الـكليات مجردة عن كل قيد ، بل يقولون : هى موجودة لا معدومة ولـكنها مجـردة عن الأعيان المحسوسة . وقول هؤلاء معلوم الفســـاد عند جماهير العقلاء ، فـكيف باثبات أمر مطلق مجرد عن كل قيد سلبى وثبوتى ؟! ثم من المعلوم أن المقيد بالقيود السلبية دون الثبوتية أَوْلى بالعدم عن المقيد بسلب النقيضين ، فان المقيد بسلب النقيضين ليس امتناع العدم أحق به من امتنـــاع الوجود ، بل هو ممتنع الوجود كما هو ممتنع العدم ، فلا يُقال هو موجود ولا يقال هو معدوم .

وأما المقيَّد بالقيود السلبية فالعدم أحق به من الوجود ، فانه معدوم ليس بموجـود ، وهو يفيد كونه معدوماً ممتنع الوجود ليس ممتنع العـــدم ، بل هو واجب العدم ممتنع الوجود . ومعلوم أن هذا أعظم مناقضـة للوجود ، فضلا عن الوجود الواجب مما هو يقال فيه انه ممتنع الوجود وممتنع العدم ، فان هذا يناقض الوجود كما يناقض العدم ، وذاك يناقض العـدم دون الوجود ، وما ناقض الشيء دون نقيضه فهو أعظم مناقضة / مما ناقضـه وناقض نقيضه ، فعدوك وعدو عدوك أقل مضارة لك من عـــدوك الذى ليس بعدو عدوك ، فان هذا يضر من كل وجـــه وذاك يضر من وجه وينفع من وجه .

ص ٩٦

ولهذا كان قول من لم يصف الرب الا بالصفات السلبية أعظم مناقضـــة لوجوده ممن لم يصفه لا بالســـلبيات ولا بالثبوتيات . فقول هؤلاء المتفلسفة كابن سينا وأمثاله ،

الذين يجعلونه مقيدا بالأمور السلبية والاضافة دون الثبوتية أبلغ في التعطيل ممن يقول لايقيد لا بأمور سلبية ولاثبوتية ، فاذا قالوا : هو الوجود المقيد بالسلب العام بحيث يسلبون عنه كل أمر ثبوتي ، فقد جمعوا بين النقيضين . فحقيقة قولهم : هو موجود ليس بموجود ، هو واجب الوجود ممتنع الوجود . وأولئك اذا قالوا : ليس بموجود ولا معدوم ، فقد رفعوا النقيضين ، ولكن أولئك يرفعون الأمور المتناقضة جميعها من الجانبين ، فيقولون : لا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل. وهؤلاء لايرفعون جميع الأمور الثبوتية ، ولا يثبتون الا وجوداً مجردا مسلوباً عنه كل أمر ثبوتي ، لايثبتون من الأمور الثبوتية بقدر ماينفونه من الأمور العدمية ، فكانوا أدخل في العدم من هذا الوجه ، وان كانوا يتناقضون اذا قالوا : معقول وعاقل وعقل ، ولذيذ وملتذ ولذة ، وعاشق ومعشوق وعشق ، فانهم يثبتون معاني متعددة وجودية ، ثم يجعلونها أموراً عدمية .

ومنها أنه اذا كان مقيداً بقيد سلبي أو اضافي كان مشاركاً لغيره في مسمَّى الوجود ممتازا عنه بالقيود السلبية ، والأمور السلبية لاتميز / بين مشتركين سواء سُمِّيَ فصلا أو خاصة ، بل متى كان المميِّز بين المشتركين في الوجود أمراً سلبيا فلا يتضمن ثبوتاً ، فلم يحصل به تمييز ، فهم مضطرون الى أحد أمرين : اما رفع الامتياز بالكلية فيبقى وجوداً مطلقاً لايمتاز لابثبوت ولا عدم ، فلا تبقى له حقيقة ، واما التمييز بأمور ثبوتية . فتبين أنه لابد من حقيقة تخصه ليست هي الوجود المطلق .

ق ٩٦

عود لمناقشة أهل الاحاطة

وأهل الاحاطة ان فسروا الوجود الاحاطي بالوجود

المطلق المجـــــرد عن الاثبات والنفى فهو أبلـــــغ في التعطيل من قول ابن ســـينا من بعض الوجوه ، حيث كان ماذكروه يمتنع أن يكون موجوداً أو معدوماً لرفعهم النقيضين من جميع الجهات . وابن سينا جمع بين النقيضين من بعض الوجوه . ورفع النقيضين من كل وجه ابلغ في النفى من رفع النقيضين من بعض الوجوه ، وقوله أبلغ في التعطيل من جهة أخرى ، من جهة أن الأمور العدميـــة التى قَيّده بها أمورٌ كثيرة جدا ، ولم يثبت من الناحية الأخرى الا وجوداً مجرداً لا حقيقة له . وهذا قول الباطنيــــة كأبى يعقوب اسحق بن أحمد السجستانى صاحب « الأقاليد الملكوتية » و «الافتخار» وغيرهما(١) فانهم ينفون عنه الثبوت والانتفاء ، وهو معلوم الفساد بالاضطرار كما تبين .

وقولهم : يستثنى الوجود من الأمور المطلقة ، هو بالعكس أحرى ، فان الوجـود المطلق يعم كل شيء ، فهو أعم للأمور الموجودات كسائر الأسماء العامة ، مثل الشيء والثابت والحق والحقيقة والماهية والذات ونحو ذلك . فهذه أعم الـكليات وأوسع المطلقات ، فمتى جوّز الانسان أن يكون هذا المطلق

---

(١) سبق ذكره فى ص ٢٧٦ . وهو ابو يعقوب اسحاق بن أحمد السجستانى أو السجزى المعروف ببندانه ، من اشهر علماء الاسماعيلية وفلاسفتهم ، ومن أكبر دعاتهم ، وكان اليد اليمنى لابى عبد الله محمد بن أحمد النسفى داعية أهل ما وراء النهر . صنف ابو يعقوب مصنفات كثيرة منها كتاب « أساس الدعوة » وكتاب « تأويل الشرائع » وله كتب مخطوطه (فى مكتبة الدكتور محمد كامل حسين) . وقد عاش أبو يعقوب فى بخارى ومات مقتولا سنة ٣٣١ ، انظر : الفرق بين الفرق ، ص ١٧٠ ، طائفة الاسماعيلية ، ص ١٤٩ ، ١٨١ ، تاريخ الاسلام لحسن ابراهيم حســـن ٥٧٥/٤ (الطبعة الاولى) .

ثابتا في الخارج بشرط الاطلاق ، بحيث يكون وجود ذلك الوجود لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره ، ولا قديم ولا محدث ولا واجب ولا ممكن ، ولا خالق ولا مخلوق ، ولا واحد ولا متعدد ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا صفة ولا موصوف ، ولا ثابت/ولا منتفي ـ كان هذا مع ما فيه من مكابرة العقل وجحد الضروريات مسوغا تجويز مثل ذلك فيما هو أخص من الوجود ، فان الخطر فيه أهون ، فان ما انتفى عن المطلق العام انتفى عن المعيّن الخاص ، فما انتفى عن الموجود انتفى عن الجسم والحيوان والانسان ، وليس ما انتفى عن الخاص يجب نفيه عن العام ، فليس ما انتفى عن الانسان من كونه ليس حماراً ولا بهيمة يجب نفيه عن الموجود مطلقا . فاذا جوّز هؤلاء المخذولون في عقلهم ودينهم أن يكون الموجود ثابتاً في الخارج ، مع وصفه بهذه السلوب الجامعة للمتقابلَيْن كان تجويز ذلك فيما هو أخص من الوجود أَوْلى وأحرى .

ص ٩٧

وقال لى رجل من أعيانهم : بلغنا أنك ترد على الشيخ عبد الحق(١) ، نحن نقول ان الناس مايفهمون كلامه ، فان كنت تشرحه لنا وتبين فساده قبلنا والا فلا .

فقلت له : نعم ، أنا أبيّن لك مراده من كتبه كالبُد والاحاطة والفقرية وغير ذلك .

فقال : عندنا الكتاب الخاص الذى يسمى «لوح الاصالة» وهو سر السر ، وهو الذى نطلب بيانه ، ولم أكن رأيته ، فذهب وجاء به ، ففسرته له حتى تبين مراده ، وكتب أسئلة

(١) وهو ابن سبعين .

سألنى عنها تكلمت فيها على أصل قولهم وقول ابن عربى وابن سينا ومن ضاهى هؤلاء ، وبينت له أن أصـــل قولهم يرجع الى الوجود المطلق ، ثم بينت له أن المطلق لايكون الافي الأذهان لا في الأعيان . وكان له فضيلة ، فلما تبين له ذلك أخذ يصنف في الرد عليهم ، وذهب الى شيخ كبير منهم فقال له : بلغنى أنك جَرَى بينك وبين فلان كلام . قال : نعم . قال : أى شيء قال لك ؟ قال : فقال لى : آخر أمركم ينتهى الى الوجود المطلق . قال : جيد . قال : بأى شيء يرد (٢) ذلك ؟ قال : المطلق انما هو في الأذهان لا في الأعيان . فقال أخرَبَ بيوتنا وقَلَعَ أصولنا ، هذا ونحوه .

ط ٩٧ فيقال في هذا : أما المطـلق لا بشرط فهو الذى يصدق / على الأعيان وهو الذى يسمى الـكلى الطبيعى ، فاذا قيل : انسان لا بشرط كونه واحـداً ولا كثيرا ، ولا بشرط كونه موجودا ومعدومافهذا يوجد في الخارج معيناً مقيَّداً ، ومنظن أنه يوجد كلياً في الخارج فقد غلط ، وانما يوجد في الخارج جزئياً معينا فهو كلى في الذهن ، وأما في الخارج فلا يوجد الا جزئيا ، وسمى كليا كما يُسمى الاسم عاما ، والمعنى الذى في النفس عاماً لشموله الأفراد الثابتة في الخارج ، لا لأنه فيحال وجوده في الخارج يكون عاما أو مطلقـــاً فان هذا ممتنع ، فليس في الخـــارج الا ماله حقيقة تخصه لا عمـــوم فيها ولا اطلاق .

والمنطقيون يقولون : الـكلى سواء كان جنسا أو فصـلا

---

(٢) فى الأصل : ترد .

أو نوعا أو خاصة أو عرضا عاما له ثلاثة اعتبارات : طبيعي ومنطقي ، وعقلي . فالطبيعي هو المطـــلق لا بشرط الذى لا تُقيد فيه الحقيقة بقيد أصلا لا ثبوتى ولا سلبى . ثم أصحاب « المثل الأفلاطونية » يزعمــــون أن هذه الـكليات ثابتة في الخارج دائمة أزلية بدون أعيانها . وأرسطو وأتباعه ينكرون ذلك ويقولون : لايوجد الا مع الأعيان .

والتحقيق أنه ليس لها وجود في الخارج منفصل عن وجود الأعيان . ومن قال : المطلق جـــزء من المعين كما يقولون : الانســـان جزء من هذا الانســـان وأرادوا بذلك تركيبا في الخارج من المطلق والمعين فهـــذا غلط ، وان أرادوا أن الانسان هذا المعين في الخـــارج هو الذى كان كليا في النفس فهذا صحيح . وقولنا : هذا الانسان ، بمنزلة قولنا : الرجل العالم والحيوان الناطق ، وذلك يفيد اتصاف المعين بصفتين أحدهما أنهحيوان والأخرى انه ناطق ، والحياة والنطق صفتان قائمتان به ليسا جزأين تركّب منهما في الخارج . وكذلك قولنا : هذا الانسان ، يفيد أن المعين / موصوف بالاشـــارة اليه وبالانسانية ، وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع . ص ٩٨

قالوا : فهذا هو الـكلى الطبيعي . والمنطقي هو كون هذا الـكلى يوصف بالعموم والـكليّة . والعقــلى هو ما تركّب منهما ، وهو الانســـان المقيّد بقيد كونه كليّاً ، وهذا ليس له وجود الا فيالذهن باتفاقهم ، الا مايُحكى عن الأفلاطونية .

ثم هذا الانسان المقيـــد بكونه كليا لاتدخل فيه المعينات لأنها ليست كليا ولا يصدق على زيد وعمرو أنه انسان كلى ،

* فانه لايصدق عليها مع كونه كليا ، وانما يصدق عليها مع سلب الكلية واذا كانت عامة مشتركة . وقيل ان مورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، وقيل ان العموم صادق على الأنواع والأشخاص ، فالعموم ليس هو الكلى الطبيعى : فان العموم لايكون (١) الا ما يتصف بالكثرة القابلة للقسمة ولعدتها ، وهذا ليس هو الطبيعى . بل العموم هو الكلى العقلى وذلك متناول للأنواع والأشخاص وهو صادق عليها ، ولكن حال تناوله للأعيان (٢) لايكون كليا ، كما يقال ان الكلى الطبيعى موجود في الخارج مع أنه حال وجوده في الخارج لا يكون كليا ، ولكن ما كان مطلقا وكليا في الذهن [لايكون مافي الخارج مماثلا له من كل وجه بل يكون مافي الخارج] (٣) معينا . وكذلك سائر ما في الذهن اذا قيل : انه موجود في الخارج ، فهو موجود في الذهن بحسب ما يناسب الخارج ، كما اذا قيل : فعلت ما في نفسى وقلت ما في نفسى ، فهو في النفس : تصور له واراده ،

(★ - ★) : الكلام بين النجمتين كتب فى هامش الصفحة بخط المؤلف شيخ الاسلام ابن تيميه رحمه الله ، وقد كتب بخط تصعب قراءته ، وقد بذلت غاية جهدى حتى تمكنت - فيما أرجو - من قراءة أكثره بحمد الله ، غير أن بعض الكلمات لم تظهر فى المصورة ويبدو ان الصفحة قطعت أثناء التجليد فلم تظهر تلك الكلمات .

(١) فى الأصل : فان العموم هو الكلى لا يكون .. الخ ، ويظهر شطب على كلمة الكلى ورجحت أن يكون الصواب ما أثبته .

(٢) هذه العبارة الأخيرة ليست واضحة ، وارجو أن يكون ما اثبته هو الصواب .

(٣) ما بين القوسين المعقوفين غير واضح مطلقا فى الاصل وارجو ان يكون المثبت قريبا من المعنى المقصود .

وفي الخارج : وجود المتصور والمراد ، وهذا أمر يعقله الناس ويعرفونه ، فلا يتصور عاقل أن المتصور في الذهن اذا قيل انه موجود في الخارج يكون حقيقة هذا مماثلا لحقيقة هذا من كل وجه ، وأن هذا كما يقال : ان هذا المحتوى مطابق لهذا اللفظ ، وهذا اللفظ مطابق لهذا المعنى ، والاعتقاد والتصور مطابق للحق ..

فمن فهم هذا انحلت عليه شبهات تعرض في مثل هذا الوضع حتى ظن [شخص] (١) كالرازى أن العلم ليس هو عمل أو انطباع العلوم في العالم واحتج بأن ذلك يوجب أن يكون في نفس العالم بالنار نار كالنار الموجودة في الخارج [ولولا ادراكها] (٢) وتصور المراد ما كانت ، ولا يخطر مثل هذا ببال عاقل يتصور ما يقول* وكونه كليا قد يراد به

وجوب شموله للأفراد فيكون عاماً ، وقد يُراد به أنه لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فيكون مطلقا ، وهو مرادهم بكونه كليا ، وهو مورد التقسيم بين أنواع الموجودات ، فان مورد التقسيم مشترك بين الأقسام شامل لها متناول لها : اما على سبيل الجمع وهو تناول العموم الجمعي ، واما على سبيل

(١) شخص : لم اتمكن من قراءة الكلمة الموجودة بالاصل ولعل ما اثبته يفي بالمقصود .

(٢) ما بين القوسين كتبته بدلا من عبارة لم اتمكن من قراءتها ولعلها تؤدى المعنى المقصود .

* هنا نهاية الكلام الموجود بالهامش والذى بدا فى الصفحة السابقة .

البدل وهو الاطـــلاق والعموم البدلي ، كقوله تعــالى : (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) [سورة النساء : ٩٢] .

وطائفة من هؤلاء يقولون : ان الوجود الواجب هو هذا المطلق لا بشرط ، وعلى هــذا التقدير فيكون هو عين وجود الموجودات الممكنة الموجودة أو جزء من ذلك ، فيكون الوجود الواجب الخالق للعالم هو نفس وجــود المخلوق أو جزء من وجود المخلوق .

فقد تبين أنه اذا قيل : انه وجـــود مطلق فان عنى به المطلق لابشرط وهوالطبيعي ، لزم أن لايكون للواجب وجود الا وجود مخلوقاته أو جزء من وجود مخلوقاته ، وان عنى به المطلق بشرط الاطلاق أمتنع وجوده الا في الذهن وهو الـكلى العقلى ، وان عنى به الوجود المقيّد بالقيـود السلبية فقط ـ كما قاله ابن سينا وأتباعه ـ فهو وان كان أخص من المطلق لا بشرط فهو أعم من المطلق بشرط الاطــلاق عن السلب والثبوت ، وهو أعظم امتناعا منه عن الوجـود في الخارج ، فان المطلق/المقيد بالثبوت أولى بالوجـود من المطلق المقيد بالسلب ، والمقيد بسلب الثبوت والعدم ممتنع ، وهو أحق بالامتناع من وجهٍ لـكونه سُلب فيه النقيضان ، * والمقيد بالعدم أحق بالعدم من وجهٍ من جهـة كونه مشروطا (١) . فيه العدم فيمتنع أن يكون موجودا مع كونه معدوما ، فهذا

ظ ٩٨

★ ـ ★ : الكلام بين النجمتين يوجد فى هامش الصفحة بخط شيخ الاسلام ابن تيمية .

(١) كلمة « مشروطا » غير واضحة بالأصل وكذا استظهرتها .

يستلزم العدم بنفسه وذاك يستلزم العـــدم بواسطة علمنا بأنه ممتنع ، وكل ممتنع معـدوم فذاك أحق بظهور العدم ، وعلمنا بأنه معدوم مانعه من[1] أن يكون موجوداً وقد امتنع أن يكون معدوماً كما يمتنع أن يكون موجوداً إذ كان مقيداً بسلب الأمرين ، والعدم قد يكون له تحقق في الخارج كما يعدم عن الإنسان كونه فرساً ، وأما بين الوجود والعدم جميعاً فلا يتحقق في الخارج* لكن إذا قيل كل موجود مقيد بسلب جميع الحقائق كان هذا جمعاً بين النقيضين وهذا يناسب قول من قال : لايوصف الرب الا بصفة سلبية وذاك يناسب قول من قال لايوصف الرب لا بسلبه ولا ثبوته .

تم الجزء الأول بحمد الله ويليه الجزء الثاني ان شاء الله وأوله : وهذا الثاني قول غلاة القرامطة الباطنية

(١) عبارة «مانعة من» غير واضحة وكذا استظهرتها .

فهرس موضوعات الجزء الأول

	الصفحة
اختيار كثير من أهل الكلام الترجيح بلا مرجح	٥٠ ـ ٥٢
امكان حوادث لا أول لها عندالفلاسفة وائمة اهل الملل	٥٢
التسلسل الممكن والتسلسل الممتنع	٥٢ ـ ٥٤
مقالة ابن الهيثم وابن سينا والسهروردى وغيرهم من الفلاسفة	٥٤ ـ ٥٥
الرد عليهم من وجوه	٥٥ ـ ٥٩
الأول	٥٥ ـ ٥٦
الثاني	٥٦ ـ ٥٩
القائلون بالحدوث لهم قولان	٥٩ ـ ٦٠
كلام الرازى في خاتمة كتاب الأربعين	٦٠ ـ ٦٢
التعليق عليه	٦٢ ـ ٦٦
قول الفيلسوف يلزم من دوام ذاته دوام التاثير :	
قول الفيلسوف يلزم ذاته دوام التاثر في شيء معين	٦٢
الرد عليه	٦٢ ـ ٦٣
دوام مؤثريته في كل شيء	٦٣
الرد عليه	٦٣ ـ ٦٤
دوام مطلق التاثير	٦٤
الرد عليه	٦٤
مقالة المتكلم : انه أوجد بعد ان لم يكن موجدا	٦٤
الرد عليه	٦٤ ـ ٦٥
اعتراض	٦٥
الرد عليه	٦٥ ـ ٦٦
مقالة الرازى في السر المكتوم	٦٦ ـ ٧٠
الرد على مقالة الرازى في السر المكتوم	٧٠ ـ ٨٥
نقد كلام أرسطو في كتاب مابعد الطبيعة	٨٥ ـ ٨٦
نقد طريقة ابن سينا واتباعه	٨٦ ـ ٨٨
مقالة الباطنية والمتفلسفة في نفي الصفات	٨٨ ـ ٨٩
الرد عليهم من وجوه	٨٩ ـ ٩٢
شبهة للفلاسفة	٨٩ ـ ٩٠

	الصفحة
الرد عليها من وجوه	٩٠ ـ ٩٢
الوجه الأول	٩٠
الوجه الثاني	٩٠ ـ ٩١
الوجه الثالث	٩١ ـ ٩٢
استطراد	٩٢ ـ ٩٥
الوجه الرابع	٩٥
الوجه الخامس	٩٦
الوجه السادس	٩٦
الوجه السابع	٩٦
مقالة اللاأدرية السوفسطائية	٩٦ ـ ٩٩
نفي الفلاسفة للصفات بنفي مسمى التركيب	١٠٤
أنواع التركيب خمسة	١٠٤ ـ ١٠٥
الأول ، الثاني ، الثالث	١٠٤
الرابع والخامس	١٠٥
الرد على الفلاسفة	١٠٥ ـ ١٣١
الرد على حجتهم على قدم العالم من وجوه	١٣١ ـ ١٣٤
الأول	١٣١ ـ ١٣٢
الثاني ، الثالث	١٣٢
الرابع	١٣٢ ـ ١٣٣
الخامس ، السادس	١٣٣
السابع	١٣٤
انتهاء الاستطراد في الرد على قول الفلاسفة بقدم العالم ونفي الصفات	١٣٤ ـ ١٣٥
عود الى الكلام على معجزات الأنبياء والرد على قول الفلاسفة في ذلك اجمالا	١٣٥ ـ ١٦٠
تلخيص ماسبق ذكره في الاستطراد	١٦٠ ـ ١٦٣
الاجابة على الكلام الوارد في السؤال من وجوه	١٦٣ ـ ٢٢٨
الوجه الأول : قولكم قول بلا علم ولا دليل على صحته	١٦٣ ـ ١٨١
الفلاسفة يقولون ما ذكره ابن سينا في كتاب الاشارات من مبادىء ثلاثة	١٦٥
نفيه غير هذه المبادىء لا دليل له عليه	١٦٦ ـ ١٦٨

	الصفحـــة
الأدلة على أن الجن ليست قوى نفسانية	١٦٨ ـ ١٧٤
الأدلة على وجود الملائـكة	١٧٤ ـ ١٧٦
أسباب خوارق العادات عند ابن سينا	١٧٦ ـ ١٧٩
تعليق ابن تيمية على كلام ابن سينا	١٧٩ ـ ١٨١
الوجه الثاني : من هذه الآثار ما يعترفون بأنه ليس من قوى النفوس	١٨١ ـ ١٨٢
الوجه الثالث : الخوارق ثلاثة أنواع : فوق طاقة البشر وعلمهم وقدرتهم	١٨٣
الوجه الرابع : تأثير قوى النفس لا يبلغ مبلـغ معجزات الأنبياء	١٨٣ ـ ١٨٧
الوجه الخامس : اخبار الجن والملائـكة بالمغيبات ليس من نوع الكشف النفساني	١٨٧ ـ ١٨٩
الوجه السادس : الخوارق الي تفعلها الجن ليست من قوى النفس	١٩٠ ـ ١٩٢
الوجه السابع : ومن الخـــوارق اخبار الـكهان بالغيب لاخبار الجن لهم	١٩٣
الوجه الثامن : الرســـل الذين اقربهم الفلاسفة يخبرون بالملائكة والجن	١٩٣ ـ ٢٠١
بطلان القول بأن جبريل هو العقل الفعال من وجوه كثيرة	٢٠١ ـ ٢١٩
الوجه التاسع : من معجزات الأنبياء ما لايكون النبي شاعرا به	٢١٩ ـ ٢٢٥
الوجه العاشر : ماخص به الأنبيـــاء من قوى وفضائل ليس سبب المعجزات	٢٢٥ ـ ٢٢٨
وجوه يجب ملاحظتها في امر النبوة	٢٢٨ ـ ٢٣٦
الوجه الأول	٢٢٨ ـ ٢٢٩
الوجه الثاني	٢٢٩
الوجه الثالث	٢٢٩ ـ ٢٣٦
نهاية الجواب على سؤال السائل	٢٣٦
استطراد في الـكلام على الباطنية والفلاسفة	٢٣٦ ـ ٣٠٨
مقالة الفلاسفة قبل أرسطو	٢٣٦
أرسطو وأتباعه هم القائلون بقدم العالم	٢٣٧

الصفحـــــة



لشيخ الإسلام
أحمد بن عبد الحليم بن تيمية

تحقيق الدكتور
محمد رشاد سالم

الجزء الثاني

دار الهدي النبوي
مصر - المنصورة

دار الفضيلة
الرياض - السعودية

كلام السجستانى فى كتابه « الافتخار »

وهذا الثانى قول غلاة القرامطة الباطنية ، **كأبى يعقوب السجستانى** صاحب « **الأقاليد الملكوتية** » وأمثاله ، وعمدتهم فى ذلك نفى التشبيه ، وهذا لفظه فى كتاب « **الافتخار** » له [1] قال : « تعالوا أيها الأمم المختلفة لنريكم ما به افتخارنا ، ونظهر عوراتكم ، ونكشف عن عيوبكم . ولنبتدىء أولا بالتوحيد ، فأقول : إنكم رميتمونا بالتعطيل ، وسميتم أنفسكم موحّدة ، وأنتم بما رميتمونا به أشد استحقاقا ، وله التزاما ، ونحن بما سميتم به أنفسكم أحق منكم ، وذلك أنكم تعلمون يقينا أنّا نقرّ بأن لهذا العالم مبدِعاً أبدعه لا من شيء ، ولا من مادة ، ولا بآلة ، ولا بمعين ، ولا بمثال صورةٍ معلومة عنده ، قد نطقت وانتشرت دعوتنا إليه ،

---

(١) سبق أن تكلمت عن أبى يعقوب إسحاق بن أحمد السجستانى جـ ١ ص ٣٠١ ت ١ ، وقد تكلم عنه الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « مذاهب الإسلاميين » جـ ٢ ص ١٩٣ - ١٩٦ ، ط . بيروت ، ١٩٧٣ ، وذكر الدكتور بدوى (ص ١٩٥) من كتبه كتاب « الافتخار » وقال إنه توجد منه مخطوطة فى المكتبة المحمدية الهمدانية .

ويذكر الدكتور بدوى (ص ١٩٣ - ١٩٤) أن السجستانى لم يقتل سنة ٣٣١ كما يقول ابن طاهر البغدادى وذلك كما لاحظ هنرى كوربان وايفانوف « إذ يبدو من إشارة دقيقة موجودة فى أحد كتبه ، وهو كتاب الافتخار ، أن من المؤكد أن أبا يعقوب كان لا يزال حيا فى سنة ٣٦٠ هـ = سنة ٩٧١ م » .

فلما جرّدناه عن الصفات والإضافات ، وقدّسناه عن النعوت والسِّمات ، قدحتم فينا ، وسميتمونا معطلّة .

أليس التعطيل هو الإنكار الذى يؤدى قولكم فى معبودكم إليه ؟! لأنكم إذا أضفتم مبدِعكم وخالقكم إلى أى شيء مما يُوسم به خلقه من لفظ قولٍ أو عقد ضمير ، ثم يكون الموسوم به من خلقه غير مبدِع ولا خالقٍ [ولا بارىء][1] ، جاز أن يكون مبدعكم وبارئكم من الوجه الذى عرفتموه مماثلاً لخلقه الذى نفيتموه أن يكون مبدعا وخالقا وبارئا أن يكون غير مبدع ولا خالق ولا بارىء ، وما قدم الغير عليه كان عمّا يتلوه معطلا ، فأى الفريقين أحق بالتعطيل ؟ ! : أهل الحقائق الذين[2] أقروا به على الرسم الذى رسموه ؟ أم أنتم قد أنكرتم / ما أقررتم به ؟ فإذا كان إقراركم بتوحيدكم يؤدى إلى التعطيل ، وإقرارنا إلى الإثبات المحض ، فأى افتخار أعظم من درك الحقائق والوقوف على الطرائق ؟ ! »

ص ٩٩

تعليق ابن تيمية

ومضمون كلامه : أنكم إذا أضفتم خالقكم ومبدعكم إلى شيء مما يوسم به خلقه من لفظ قولٍ أو عقد ضمير ، مثل قولكم : « ذو القوة » و « ذو العلم » ونحو ذلك مما تضاف فيه الذات إلى صفاتها . فيقال : فهى ذات علم وقدرة وحياة ونحو ذلك ، وكان الموسَم بذلك الوسم غير خالق ، جاز أن يكون غير مبدِع ولا خالق ، لأن هذا تشبيه له

---

(١) عبارة [ولا بارىء] وردت فيما بعد فى كلام ابن تيمية عند رده على أبى يعقوب السجستانى مما يدل على أنها سقطت من الأصل ، وانظر ما يلى ص ٣١٠ .

(٢) فى الأصل : الذى .

بخلقه من بعض الوجوه ، وإذا أشبهه من وجه جاز عليه من ذلك الوجه ما يجوز على المخلوق ، والمخلوق يمتنع أن يكون خالقاً ، فيمتنع أن يكون الخالق خالقا .

جواب شبهته من وجوه

وهذه الشبهة تدور فى كلام كثير من الناس . والجواب عنها من وجوه :

الجواب الأول

أحدها : أنه لا يوصف بمثل ما يوصف به شيء من المخلوقات ، ولا تضاف ذاته إلى صفة تماثل صفة المخلوقين ، بل لا توصف بنفس ما يوصف به غيره ، ولا تضاف ذاته إلى الصفة التى تُضاف إليها ذات غيره ، بل ليس فى المخلوقات شيء يوصف بنفس ما يُوصف به غيره ، ولا تضاف ذاته إلى الصفة التى أضيفت إليها ذات غيره ، ولا يُوسم بنفس سمة غيره ، فالخالق أَوْلى أن لا يكون كذلك .

نعم فى المخلوقات ما يكون له مِثل ، فيوصف بمثل ما يوصف به غيره ، ويُوسم بمثل ما يوسم به غيره ، وتُضاف ذاته إلى صفةٍ مثل الصفة التى أضيفت إليها ذات غيره .

والخالق سبحانه لا مِثل له ، فيمتنع أن تكون نفس صفته صفة غيره أو مثل صفة غيره . وكذلك يقال : يمتنع أن تكون ذاته مضافة إلى الصفة التى تضاف ذات غيره إليها ، أو إلى مثلها ، أو أن يكون موسوما بذلك .

فإذا قيل فى حقه تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٨] ، وقيل فى حقه : ﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾

[سورة البقرة : ٢٥٥] ، وقيل فى حق المخلوق : إن له قوة وعلماً ، لم يكن هذا العلم والقوة [1] هو هذا العلم / والقوة ولا هو مثله ، بل هذا علم وقوة يختص به الرب ، وهذا علم وقوة يختص به العبد ، وإذا اتفقا فى مسمّى القوة والعلم عند الإطلاق لم يستلزم ذلك أن يكون أحدهما هو عين الآخر ولا أن يكون مثله .

ط ٩٩

بل إذا قيل فى الفلك : إنه شيء قائم بنفسه ، وقيل فى الخشبة : إنها شيء قائم بنفسه موجود ، لم يلزم أن يكون هذا هو هذا ولا مثله . وإذا قيل فى لون السماء : إنه عرض قائم بغيره ، وقيل فى طعم التفاحة : إنه عرض قائم بغيره ، لم يجب أن يكون هذا هو ذاك ولا مثله .

فاجتماع الشيئين فى اسم عام ، لا يوجب أن يكون ما يتصف به أحدهما من ذلك المسمَّى ، هو نفس ما يتصف به الآخر ولا مثله . وهذه الأسماء التى يسميها بعض الناس مشككة ، وهو نوع من الأسماء المتواطئة التواطؤ العام ، وهى من الأسماء العامة التى تسميها النحاة اسم جنس ويسمى معانيها المنطقيون الكليات .

الجواب الثانى

الجواب الثانى : أن يُقال لهذا المستدل : أنت قد قلت فى أول خطبة كتابك : « الحمد لله المعبود بلا ولا ولا ، الذى سنا مجده فى صدور أوليائه يتلألأ بأنه بعد لا إلٰه إلا المبدع ذى الجود الغفور الرحيم » . وقلت : « أشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له ، شهادة تنفى عنه كل إثبات

---

(١) فى الأصل : والقدرة .

مؤيّسة لديه ساه وشبه [١] بأنه مبدع الكل أحرى ، لا يستنكف أحد من عبادته ، والخضوع له بربوبيته ، والتذلل لعزته وجلاله ، المتعزّز بالكبرياء والجبروت ، والمنفرد بالعظمة والملكوت ، والمتوحّد بكلمة اللاهوت ، العزيز فى سلطانه فلا يُغالب ، والمتكبر بقدسه عن رُوَيَات الخواطر فلا يطالب ، الظاهر بقدرته فى جميع بريّته فلا يُنكر ، والشاهد بنافذ أمره فلا يُستر ، المحتجب بتعمده عن أن يكون كمثله شىء ، إذ هو بلفظ « واسع » أى أنه بادىء لا مسبوق [٢] ، له من التنزيه أسناها ، ومن التسبيح أعلاها ، ومن التقديس [٣] / أهناها ، وكلها وراء ما تحصره هُوِيَّة العقل ، ويستخرجه قواه ، والغنى بتمام قدرته عن أمثال الصور والأشباح ، ومبدع القلم لتخطيط الألواح » .

ص ١٠٠

فأنت فى هذا الكلام تذكر [٤] أنه ذو الجود الغفور الرحيم ، وذكرت أن له عزّةً وكبرياءً ، وعظمة وجبروتاً وملكوتاً ، وذكرت أنه العزيز الظاهر بقدرته ، وغير ذلك مما فيه إثبات أسماء لله وصفات ، وخلقه [٥] يُسمون بما يشبه هذه الأسماء والصفات ، فيقال لأحدهم : رحيم وعزيز .

---

(١) كل إثبات مؤيّسة لديه ساه وشبه : كذا بالأصل ، ومعنى العبارة غير واضح . وقد تكون كلمة « مؤيّسة » أى موجودة ، لأن اصطلاح الأيس عند الكندى يعنى الوجود .

(٢) مسبوق : الكلمة فى الأصل غير واضحة ، وكذا استظهرتها .

(٣) كتب فى آخر الصفحة : قوبل بحسب الطاقة .

(٤) فى الأصل : يذكر .

(٥) فى الأصل : وخلقة .

كما قال تعالى : ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [سورة التوبة : ١٢٨] .

وقال تعالى : ﴿ قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ ﴾ [سورة يوسف : ٥١] .

وقال : ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة المنافقون : ٨] .

وقال : ﴿ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ [سورة النمل : ٢٣] .

وقال : ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ [سورة غافر : ٣٥] .

وقال : ﴿ وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ ﴾ [سورة الكهف : ٧٩] ، ونظائر هذا متعددة .

فإذا كان المخلوق يوصف بأنه رحيم وعزيز ، وأن له رحمة وعزة ، وأنه عظيم جبّار متكبر ونحو ذلك ، فقد وصفتَه بالصفات والإضافات ، وأضفته إلى شيء مما يوسم به خلقه من لفظ قولٍ أو عقد ضمير .

وإذا كان كذلك ، فإما أن يكون قولك متناقضا فيبطل – وهكذا هو فى نفس الأمر ، فإن قولهم متناقض فى نفسه ، فإنهم لابد أن يعبّروا عن الله بنوعٍ ما من العبارات المتضمنة للمعانى ، فيكون ذلك مناقضا لما ادعوه من التجريد والسلب العام – وإما أن تقول : هذه الأمور التى أثبتها له ليست مثل ما يثبت للمخلوقين ، فهذا جواب لك عما يثبته أهل الإثبات .

وإن ادّعيت أن اللفظ مشترك اشتراكاً لفظيا ، من غير أن يكون بين المعنيين تشابه أصلا ، فهذا الجواب إن كان صحيحاً أجابوا بمثله ، وإن كان باطلا لم ينفعك .

الجواب الثالث

ظ ١٠٠

الجواب الثالث : أن يُقال : هب أنه حصل بين المسميين قدر مشترك هو ما اتفقا فيه ، وهو المعنى العام الكلى ،/ لكن هذا المعنى العام الكلى لا يكون كليا إلا فى الذهن لا فى الخارج ، لكن ما كان لازماً لهذا المعنى العام كان لازماً للموصوف به ، وهذا لا محذور فيه ، بل هو حق . فإذا كان الخالق موجودا ، والمخلوق موجودا ، أو هذا قائم [(١)] بنفسه ، وهذا قائم بنفسه ، أو قيل : هذا حى عليم [(٢)] رحيم ، وقيل : هذا حىّ عليم رحيم ، كان القدر العام الكلى المتفق هو مسمّى الوجود والقيام بالنفس والحياة والعلم والرحمة ، أو مسمّى أنه موجود قائم بنفسه حىّ عالم رحيم .

وهذا المعنى العام ليس من لوازمه ما يُنفى عن الله ، بل لوازمه كلها صفات كمال يُوصف الله بها ، وإنما يكون لوازمه صفة نقص إذا قُيِّد بالعبد ، فقيل : وجود العبد وعلم العبد ورحمة العبد ، فالنقص يلزمه إذا كان مقيدا مختصا بالعبد ، والله منزَّه عمّا يختص به العبد ، وأما إذا اتصف الرب به ، أو أُخذ مطلقا غير مختص بالعبد ، ففى هذين الحالين لا يلزمه شىء من النقائص أصلا ، فتبين أن إثبات القدر العام المتفق عليه لا محذور فيه أصلا .

---

(١) فى الأصل : قائما .

(٢) فى الأصل تكررت كلمة « عليم » مرتين ، وأثبت بدلا من الثانية كلمة « رحيم » .

الجواب الرابع

الوجه الرابع : أن يقال : إذا قيل : هذا يشبه هذا من وجه كذا ، فيجب أن يكون حكمه حكمه من ذلك الوجه ، لم يجب أن يكون حكمه حكمه من غير ذلك الوجه . فالسواد إذا شارك البياض فى كون كلٍ منهما عرضاً قائماً بغيره ، لم يجب أن يشاركه من جهة كونه سواداً ، والجسم القائم بنفسه إذا شارك العرض فى كون كلٍ منهما موجوداً ، لم يجب أن يشاركه فى خصائص الأعراض . وكذلك إذا قلنا : إن الأجسام ليست متماثلة [١] وهو أصح القولين ، فالجسم إذا شارك الجسم فى لوازم الجسمية لم يجب أن يشاركه فيما يختص به أحدهما عن الآخر ، فإذا شاركه فى كونه يُشار إليه ، أو فى كونه قائماً بنفسه ، أو فى قبول الأبعاد الثلاثة أو غير ذلك ، لم يجب أن يكون / التراب مماثلا للنار فيما يختص به ، ولا التفاح مماثلا للخبز فيما يختص به .

ص ١٠١

وبهذا تظهر المغلطة فى الحجة ، فإنه لما قال : إذا أضفتم مبدعكم إلى شيء مما يُوسم به خلقه من لفظ قولٍ أو عقد ضميرٍ ، وكان الموسوم به غيرَ مبدعٍ ولا خالقٍ ولا بارىء ، جاز أن يكون مبدعكم وبارئكم من الوجه الذى عرفتموه مماثلاً لخلقه الذى نفيتم أن يكون مبدعاً خالقاً أن يكون غير مبدعٍ ولا خالقٍ .

فإنه يقال له : قولك من الوجه الذى عرفتموه مماثلاً لخلقه ، أتعنى بذلك أنه يثبت للمخلوق مثل ما يثبت له ، بحيث يجوز على هذا ما يجوز

(١) فى الأصل : مماثلة .

على هذا ، ويجب له ما يجب له : ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ؟ أتعنى أنه يثبت له ما فيه نوع من التشابه ؟

فإن ادّعيت الأول كان ممنوعا وممتنعا . فإنهم إذا قالوا : لله علمٌ وقدرة ، وللمخلوق علم وقدرة ، لم يقولوا : إن العلمين والقدرتين متماثلان ، بحيث يجب لأحدهما ما وجب للآخر (١) ، ويمتنع عليه [ما يمتنع عليه] (٢) ، ويجوز عليه ما يجوز عليه ، بل هذا معلوم الفساد بالضرورة ، وإن كان بعض من يثبت له بعض الصفات وينفى بعضها ، مثل من يثبت لله العلم والقدرة وينفى الرضا والغضب والوجه واليد ، قد يقول : ليس بين علمنا وعلم الله فرق ، ولا بين سمعنا وسمع الله فرق ، ولا بين بصرنا وبصر الله فرق إلا فى الحدوث والقدم .

ومقصوده بذلك أن ينفصل عن إلزام المثبتة ، فإنهم يقولون له : كما أثبت لله علماً وقدرة وسمعاً وبصرا ، وليس مثل سمعنا وبصرنا ولا علمنا وقدرتنا ، فكذلك أثبت له رضا وغضبا ووجها ويدا ، وليس مثل رضانا ولا غضبنا ولا وجوهنا ولا أيدينا ، فيريد بزعمه أن يذكر الفرق بأن التماثل موجود فى الوصفين ، فليس بين العلمين والقدرتين فرق إلا فى الحدوث والقدم ، فكذلك يجب أن لا يكون بين الوجهين واليدين إلا فى الحدوث والقدم ، / فيجب أن يكون وجهه ويده جارحة ، وكذلك فى سائر الصفات . ص ١٠١

(١) فى الأصل : بحيث يجب لأحدهما ما يجب لأحدهما ما وجب للآخر .

(٢) ما يمتنع عليه : ساقطة من الأصل .

وهذا القول باطل قطعا ، فإنه لو تماثل العلمان والقدرتان لجاز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، وامتنع عليه ما يمتنع عليه ، ووجب له ما وجب له . ولو جاز أن يُقال ذلك فى العلم والقدرة لجاز أن يُقال ذلك فى الحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة وغير ذلك من الصفات .

وإن جاز أن يُقال ذلك فى الصفات جاز مثله فى الذات ، لأن نسبة علم الرب إلى ذاته كنسبة علم العبد إلى ذاته ، فهما علمان وعالمان . وإن جاز أن يُقال : العلم مثل العلم إلا فى الحدوث والقدم ، جاز أن يُقال : العالِم كالعالِم إلا فى الحدوث والقدم .

وهذا معلوم الفساد بالضرورة ، وهو **يتبين من وجوه** :

منها : أنه لو تماثلت الذاتان لامتنع اختصاص أحدهما بالحدوث والأخرى بالقدم ، فإن المقتضى لقدم الرب هو نفس ذاته ، لا يحتاج فى ثبوت قدمه إلى غيره . والمقتضى لكون العبد مفتقراً إلى من يخلقه نفس ذاته ليس افتقاره مستفاداً من أمرٍ خارج عن ذاته ، فإذا كان المثلان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، وهذه الذات لا يجوز عليها القدم بل يمتنع عليها ، وتلك يجب لها القدم ويمتنع عليها العدم ، وإذا امتنع تماثلهما فامتنع تماثل صفاتهما ، فإن صفة كل موصوفٍ بحسبه .

فإن قيل : الأمور المختلفة قد تشترك فى لوازم متماثلة ، كالإنسان والفرس يشتركان فى الحيوانية .

قيل : ليست الحيوانية العامة المختصة للإنسان مماثلة من كل وجه للحيوانية المختصة بالفرس ، بل هما مختلفان حسب اختلاف الحقيقتين

وإن اشتركا فى الحيوانية العامة ، فذلك العام لا يوجد عامًّا إلا فى الذهن لا فى الخارج .

تبيين ذلك أن خاصة الحيوانية الحس والحركة الإرادية ، وإحساس الفرس ليس مثل إحساس الإنسان ، بل ولا مثل إحساس / الهر والفأر وإن اشتركا فى الحيوانية ، ولا حركته الإرادية مثل حركة هذه الحيوانات الإرادية . ولو ماثل الإنسان سائر الحيوان فى الحس والحركة الإرادية للزم أن تثبت لكل منهما لوزام حس الآخر وحركته الإرادية ، فإن ثبوت الملزوم بدون اللازم ممتنع ، وحس الإنسان وحركته الإرادية يلزمهما لوازم يمتنع اتصاف الهر والفأر بها ، وكذلك بالعكس ، فعلمنا أن الحس والحركة مختلفان فيهما بالنوع كما أن حقيقتهما مختلفة بالنوع ، فحيوانيتهما مختلفة بالنوع ، والمختلف بالنوع والحقيقة ليس متماثلاً ، واشتراكهما فى جنس الحيوانية كاشتراك السواد والبياض فى جنس اللونية مع أنهما مختلفان بالنوع والحقيقة .

وأيضا : فكل ما للرب تعالى من صفات الكمال فهو من لوازم ذاته ، فلو ماثلته ذاتٌ أخرى لاتصفت بمثل ما اتصف به الرب ، بحيث يكون بكل شيء عليماً ، وعلى كل شيء قديراً ، ويكون قادرا على خلق مثل هذا العالم وأمثال ذلك مما يُعلم امتناعه .

وأيضا : فالرب تعالى لو كان له مثل للزم أن يقدر على ما يقدر عليه ، وأن يريد كما يريد ، وحينئذ فيمتنع وجود العالم ، لأنه إن أمكن أن يستقل به كلٌّ منهما ، لزم أن يكون كل منهما فاعلاً له كله غير فاعلٍ لشيء

منه ، وهذا جمع بين النقيضين . وإن لم يمكن أن يستقل به أحدهما إلا إذا تركه الآخر ، كانت قدرته مشروطة بتمكين الآخر له . وكذلك إن لم يمكن أحدهما فعله إلا بمعاونة الآخر ، لزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا جعله الآخر قادراً ، وحينئذ فلا يكون أحدهما حال الانفراد قادراً على شيء ، وإذا لم يكن أحدهما حال الانفراد قادراً على شيء امتنع حال الاجتماع قدرتهما ، لأنه ليس هناك شيء غيرهما يجعلهما قادرين ، وليس لواحد منهما قدرة يعين بها الآخر ، فلو كان كل منهما صار قادراً بجعل الآخر له لزم الدَّوْر فى التأثير ، وهو الدور القَبْلى الباطل باتفاق العقلاء ، وهو / معلوم الفساد ضرورة بعد التصور . ظ ١٠٢

وهذا بخلاف إذا كان هناك ثالث يجعلهما قادرين بالاجتماع ، فإن هذا هو الدور المعيّ وهو جائز ، ولهذا لا يوجد شيئان [١] من الموجودات يصير لهما قدرة حال الاجتماع إلا بإحداث ثالث ذلك لهما ، أو بانضمام قوة أحدهما إلى قوة الآخر ، كالمشتركين من الآدميين لابد أن يكون لأحدهما عند الانفراد قدرة على شيء ، أو عند الاجتماع تقوى قدرتهما .

والتقدير هنا أنه لا شيء من القدرة ثابت حال الانفراد ، وإذا كان تقدير مثل [٢] له يستلزم أن يكون قادراً مثله ، وتقدير ربّين قادرين ممتنع عُلم انتفاء مثله . وإذا كان تقديرهما غير قادرين ممتنعا أيضا عُلم انتفاء شريك على كل وجه ، وأن تقدير مثل له أو شريك له ممتنع لذاته ، سواء

---

(١) فى الأصل : شيء .
(٢) فى الأصل : مثلا .

قُدِّر المثل مشاركاً أو غير مشارك ، وسواء قدر الشريك مماثلا أو غير مماثل ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

ومما يبين امتناع تماثل العِلْمين أن الرب بكل شيء عليم ، سواء قيل : إنه عالم بعلمٍ واحدٍ أو بعلومٍ غير متناهية ، وليس علم العبد لا هكذا ولا هكذا ، بل هذا ممتنع فيه ، ولو قال القائل : علم الرب بالشيء المعين كعلم العبد به كان ممتنعا ، فإن الرب يعلمه علم إحاطةٍ به ، والعبد لا يحيط به .

وأيضا فإنّا نعلم بالضرورة أن الله أعلم وأقدر من خلقه ، كما قال تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ [سورة فصلت : ١٥] .

وقال تعالى : ﴿ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ﴾ إلى قوله : ﴿ هو أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ ﴾ [سورة النجم : ٣٢] .

وقال تعالى : ﴿ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة النور : ١٩] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ [سورة الإسراء : ٨٥] .

وهذا أوضح فى المنقول والمعقول ، وأعظم من أن يحتاج إلى شواهد فكيف يجوز أن يُظن التماثل مع ثبوت التفاضل ؟

/ وهذا إنما ذكرته لأن بعض معتزلة الصفاتية الذين يثبتون الصفات السبعة ، وينفون الصفات الخبرية ، ويزعمون أن هذا تشبيه ممتنع ، أورد عليهم هذا بسبب محنةٍ وقعت بين المثبتة والنفاة – وكان قاضى القضاة – وقيل : بل نثبت هذه الصفات مع انتفاءِ المماثلة ، كما أثبتم تلك الصفات

ص ١٠٣

مع انتفاء المماثلة ، فكما أن له علما ولنا علم ، وليس علمه مثل علمنا ، ولنا قدرة وله قدرة ، وليست قدرته مثل قدرتنا ، فكذلك يُقال فى الصفات الخبرية .

فقال : ليس بين علمنا وعلمه فرق إلا فى الحدوث والقدم ، فإذا أثبتنا له الوجه ونحوه ، لزم أن يكون مثل وجوهنا إلا فى الحدوث والقدم ، فعلم المعارضون له فساد هذا القول وقبحه شرعاً وعقلاً ، وأن قولا يستلزم مثل هذا من أفسد الأقوال .

وهذا القول شعبةٌ من قول الباطنية المذكورين ، نفاة الصفات الثبوتية والسلبية والأسماء ، فإنهم جرَّدوه عن جميع ذلك حذراً من التشبيه المذكور .

والمقصود هنا بيان جواب الباطنية القرامطة . وهذا الجواب الذى ذكرناه على أحد [(١)] القولين ، وهو جواز كون النفى مشابها لغيره من وجه دون وجه ، وهذا هو الصحيح الذى عليه أكثر الناس ، وهو المنصوص عن أحمد وغيره .

وذهبت طائفة إلى امتناع ذلك ، وقالوا : لا يُتصور إلا التماثل من كل وجهٍ أو الاختلاف من كل وجه . وقال هؤلاء : إن الأجسام متماثلة من كل وجهٍ ، والأعراض المختلفة والأجناس – كالسواد والبياض – مختلفة من كل وجه .

---

(١) فى الأصل : على إحدى ، وهو خطأ .

وهؤلاء يقولون : إذا كان هذا حيًّا عالما وهذا حيًّا عالما ، لم يجب أن يكون بينهما تشابه بوجه من الوجوه ، بل قد يكونان [١] مختلفين من كل وجه ، لأنهما لم يتماثلا فى ذاتهما ولكن فى صفتهما ، وذلك لا يوجب عندهم تماثلا ولا اختلافا ، ولهذا قالوا : / الأجسام متماثلة مع اختلاف صفاتهما ، وزعموا أن الصفات التى اختلفت لأجلها ليست لازمة لشيء منها ، بل يجوز أن تتبدل على كلٍ من الأجسام مع بقاء حقيقته .

ظ ١٠٣

وهذا القول وإن كان القائل به كثير من الصفاتية ، كالقاضى أبى بكر [٢] ، والقاضى أبى يعلى [٣] ، وأبى المعالى [٤] وغيرهم ، فهو من أفسد الأقوال ، بل هو معلوم الفساد بالضرورة بعد التصور الصحيح .

الجواب الخامس

وهؤلاء يجيبون هؤلاء الباطنية **بجواب خامس** ، وهو أن الخالق والمخلوق إذا سُمى كل واحد منهما فاعلاً أو قادراً أو غير ذلك ، فإنما لم يتماثلا فى ذاتيهما ، وإنما يكون التماثل فى الذات إذا كان هذا جسماً أو جوهراً والآخر كذلك . وهؤلاء يقولون : كل من قال بأن الرب جسم كان مشبهاً ، ومن نفى ذلك لم يكن مشبها ، ولا ينفصلون بهذا الجواب ، فإن منازعهم يقول : فإذا أثبتم الصفات أو الأسماء لزم أن يكون الموصوف المسمّى جسماً ، كما تقولون أنتم ذلك لمن أثبت ما نفيتموه وجعلتموه

---

(١) فى الأصل : قد يكونا .

(٢) وهو الباقلانى وسبق الكلام عنه ج ١ ص ٣٥ .

(٣) سبق الكلام عنه جـ ١ ص ١٠٢ .

(٤) وهو الجوينى وسبق الكلام عنه جـ ١ ص ٣٥ .

مجسما ، ولا يمكنهم أن يذكروا فرقا صحيحا ، وكل ما يقولونه يمكن المثبت أن يقول لهم مثله ، فيلزم بطلان هذا الفرق بين ما سموه تجسيما وما لم يسموه تجسيما ، فلزم إما إثبات الجميع ، وإما نفى الجميع .

ونفى الجميع ممتنع ، لأنه قد عُلم بالضرورة أن الموجود ينقسم إلى واجبٍ قديمٍ قيّوم غنى خالق ، وإلى ممكنٍ محدَثٍ مدَبَّرٍ فقيرٍ مخلوق ، فلا سبيل إلى جعل الوجود كله واحداً واجباً كما يقوله أهل الوحدة ، ولا إلى جعله كله مخلوقاً مربوباً محدثا ، كما يُذكر عن بعضهم أنه ادّعى حدوث الوجود كله بدون محدِث ، فإن فساد كلٍ من القولين من أبين العلوم الضرورية البديهية ، ولهذا كان أهل الوحدة متناقضين لا يلتزمون قولهم . وأما حدوث الوجود جميعه بدون محدِث ، فلا تعرف طائفة قالته وإنما يُقدّر تقديرا ذهنيا / كما تُقدر كثير من الأقوال السوفسطائية لتبيين بطلانها وانتفائها .

ص ١٠٤

فقد تبين أن أقوال نفاة الصفات كقول أهل الإلحاد المعطلة للصانع ، وأن القول الثانى قول من يقول بالوجود المطلق عن النفى والإثبات هو أحد قولى [1] القرامطة الباطنية . والأول قول القرامطة الباطنية الذين يلونهم نفاة الصفات الثبوتية الذين لا يصفونه إلا بالسلوب .

عودة إلى الكلام على ابن سينا وطريقته فى الوجود الواجب

فابن سينا وأمثاله من أئمة هؤلاء ، وكان أهل بيته من أهل دعوة الحاكم ، وأمثاله من أئمة القرامطة الباطنية الإسماعيلية .

وقول من قال : المطلق لا بشرط الذى يصدق على كل موجود ، فهو يشبه قول من يجمع بين النقيضين ، فيصفه بصفة كل موجودٍ وإن كانت متناقضة ، ويجعل وجود الخالق هو وجود المخلوق أو جزء منه .

---

(١) فى الأصل : قول .

وعلى كل تقدير فحقيقة قول هؤلاء نفى الوجود الواجب المباين للوجود الممكن ، ونفى وجود الخالق المباين للمخلوقات ، ونفى وجود القديم المباين للمحدثات . وهذا قول المعطّلة ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا بيان أن طريقة ابن سينا وأتباعه فى الوجود الواجب لا يفيد إلا إثبات وجود واجب فقط ، وأنها لا تفيد أنه مباين للعالم إلا بطريقة نفى الصفات وهى باطلة ، ولو صحت لم تفد إلا إثبات هذا الوجود المطلق : لا تفيد وجودا مباينا للمخلوقات منفصلا عنها ، فتفيد إثبات وجود فى الذهن ، أو إثبات وجود مشترك بين الموجودات ، لا تفيد إثبات وجود مباين لوجود الممكنات .

وهو إنما أخذه من كلام المعتزلة لما قسّموا الموجود إلى محدث وقديم ، وبيّنوا ثبوت القديم ، أخذ هو يقسّمه إلى واجب وممكن ، وغرضه إثبات وجود الواجب بدون إثبات حدوث العالم ، وجعل وجود العالم ممكنا ، وخالف بذلك طريقة سلفه الفلاسفة / كأرسطو وأتباعه ، فإن الممكن عندهم لا يكون موجودا ، وهم لم يقسموا الوجود إلى واجب وممكن ، كما فعله ابن سينا ، بل أثبتوا العلة الأولى بالحركة ، فقالوا : الفلك يتحرك حركة شوقية للتشبه بالعلّة الأولى ، وهو عندهم محرك للفلك كتحريك المحبوب لمحبه ، وقولهم أعظم فساداً من قول ابن سينا . ط ١٠٤

وهذه الطريقة التى سلكها ابن سينا وأتباعه والمعتزلة يمكن سلوكها بأنواع أُخر ، مثل أن يقال : الوجود ينقسم إلى غنى عن غيره وفقير إلى

غيره ، والفقير لا يوجد بدون الغنى ، فيلزم وجود الغنى على التقديرين . والوجود ينقسم إلى قيّوم يقوم بنفسه ويقيم غيره ، وإلى ما ليس بقيّوم ، وما ليس بقيّوم لا يوجد إلا بالقيّوم ، فيلزم وجود القيّوم على التقديرين .

وكذلك يقال : الوجود ينقسم إلى مخلوق وإلى غير مخلوق ، والمخلوق لابد له من وجود خالق غير مخلوق ، فثبت وجود الموجود الذى ليس بمخلوق على التقديرين . ثم يقال وهذا الموجود الذى ليس بمخلوق هو الخالق للمخلوقات ، فإن وجوده إنما علم بضرورة وجود المخلوقات ، فثبت وجود الخالق على كل تقدير .

ثم يُقال : والقديم إما قديم بنفسه وإما قديم بغيره ، والقديم بغيره ممتنع ، لأنه لا يكون قديما بنفسه إلا إذا كان لازماً للقديم بنفسه ، وإلا فلو جاز أن يوجد معه وجاز أن لا يوجد معه لم يترجح أحدهما إلا بمرجّح ، لكن القديم المحدِث للمخلوقات لا يجوز أن يلزمه شيء من آثاره ، لأن آثاره لا تلزمه [1] إلا إذا كان موجبا بنفسه بحيث لا يتخلف [2] عنه موجبه ، ولو كان كذلك لم تصدر عنه الحوادث لا بوسط ولا بغير وسط ، فإذا صدرت عنه الحوادث عُلم أنه ليس مستلزِما لمفعوله .

وإذا قيل : إن العقول لازمة له ، وهى موجبة للأفلاك ولأنفس الأفلاك .

---

(١) فى الأصل : لا يلزمه .

(٢) فى الأصل : لا يختلف .

/ قيل : فالأفلاك مستلزمة للحوادث ، والحوادث مقارنة للعقول اللازمة له ، فلم يزل فاعلا للحوادث ، وعلى عبارتهم : لم يزل علة لها أو موجِبا (١) ، والعلة القديمة المستلزمة لمعلولها لا يكون معلولُها حادثاً ولا مستلزِما للحوادث ولا مقارناً لحادث ولا شيءٍ من معلولها ، لأنه يقتضى أن ذلك الحادث قديم معها معلولٌ لها ، والحادث لا يكون مقارناً للقديم ولا معلولا له (٢) ، ولا يمكن أن يُقال بتسلسل الحوادث وحدوثها شيئاً بعد شيء على هذا التقدير ، لأنها على هذا التقدير لا تكون فى الأزل علة لشيء من الحوادث ، ولكن تكون علة لكل واحد عند حدوثه ، إذ العلة التامة [هى] (٣) المستلزمة للمعلول ، وتكون علّيتها وتأثيرها حادثة شيئا فشيئا ، كحدوث المعلولات التى هى الآثار ، وإذا كان المعلول لا يخلو عن حادث ، فيكون مستلزماً للحوادث ومقارنا لها ، لم يمكن وجوده إلا مع لازمه المقارن له ، ووجود لازمه عنها (٤) فى الأزل محال ، فوجود الملزوم عنها فى الأزل محال ، سواء جعل اللازم مجموع الحوادث أو واحداً من الحوادث ، أو نوع الحوادث شيئاً بعد شيء ، فعلى التقديرات الثلاثة لا يمكن وجود ذلك عن علة أزلية وهى الموجب بذاته ، وهذا لأن الجميع معلول لها .

ص ١٠٥

---

(١) المقصود : لم يزل المبدع (أو الله تعالى) علة لها .

(٢) فى الأصل : ولا معلول له ، وهو خطأ .

(٣) هى : زيادة لتستقيم العبارة .

(٤) عنها : كذا بالأصل ، والمقصود : عن العلة التامة الأزلية .

أما إذا قُدّر أنها هى تحدِث الحوادث شيئاً بعد شيء ، فلا تكون [١] علة تامة للحوادث ، وقُدِّر هناك موجب بذاته لشيء آخر ، وهو مقارن للحوادث ، أمكن أن يُقال : إن نوع الحوادث دائمٌ مع وجود شيء آخر باق أزلى ، فإنما الكلام هنا إذا كان العالم جميعه معلولا للعلة التامة الأزلية ، فإن هذا ممتنع على كل تقدير ، سواء قُدِّر العالم لا يخلو من الحوادث ، أو قُدِّر أن الحوادث حصلت فيه بعد أن لم تكن .

ظ ١٠٥ أما على الأول فلأنه لم يوجد بدون الحوادث ، ولا يمكن / وجوده مع الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها . وأما إذا قُدّر أن الحوادث حصلت فيه بعد أن لم تكن ، فلأنه يقتضى حدوث الحوادث بلا سبب ، وترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح ، ولأنه على هذا التقدير لا يكون يُحدِث الحوادث بعد أن لم يكن موجِباً بذاته فى الأزل ، لأنه جمعٌ بين النقيضين ، بل لابد أن يقال : هو فاعل باختياره ، يمكنه أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلا بحالٍ .

وعلى هذا التقدير إن لم يكن فعله فى الأزل إمتنع قدم شيء من العالم ، وإن أمكن فعله فى الأزل لزم ثبوت فعله فى الأزل وأن يكون فاعلاً دائماً ، لأن المقتضى موجود والمانع مفقود ، فإن المقتضى لكونه فاعلاً ليس شيئاً خارجا عن نفسه ، لامتناع كونه مفتقراً إلى غيره وكون غيره مؤثرا فيه . والتقدير أن الفعل ممكن فى الأزل ، وإذا كان المقتضى قائما والمانع زائلا ، لزم ثبوت الفعل .

---

(١) فى الأصل : فلا يكون .

ولهذا كان المانعون من هذا إنما منعوا منه لاعتقادهم امتناع الفعل فى الأزل ، إما لامتناع حوادث لا أول لها عندهم ، أو لأن الفعل ينافى الأزلية ، أو لغير ذلك . وعلى كل تقدير فإنه يمتنع قدم شىء بعينه من العالم . وكذلك إذا قُدِّر أن الفعل دائم ، فإنه دائم باختياره وقدرته ، فلا يكون الفعل الثانى إلا بعد الأول ، وليس هو موجباً بذاته فى الأزل لشىء من الأفعال ، ولا من الأفعال ما هو قديم أزلى .

والأفعال نوعان : لازمة ومتعدية . فالفعل اللازم لا يقتضى مفعولا ، والفعل المتعدى يقتضى مفعولا ، فإن لم يكن الدائم إلا الأفعال اللازمة ، وأما المتعدية فكانت بعد أن لم تكن ، لم يلزم وجود ثبوت شىء من المفعولات فى الأزل . وإن قُدّر أن الدائم هو الفعل المتعدى / أيضا والمستلزم لمفعول ، فإذا كان الفعل يحدث شيئا بعد شىء ، فالمفعول المشروط به أولاً بالحدوث شيئاً بعد شىء ، لأن وجود المشروط بدون الشرط محال ، فثبت أنه على كل تقدير لا يلزم أن يقارنه فى الأزل لا فعلٌ معين ولا مفعول معين ، فلا يكون فى العالم شىءٌ يقارنه فى الأزل ، وإن قُدِّر أنه لم يزل فاعلا سبحانه وتعالى ، فهذه الطريقة قرر فيها ثبوت القديم المحدث للحوادث ، وحدوث كل ما سواه ، من غير احتياج إلى طريقة الوجوب والإمكان ، ولا إلى طريقة الجواهر والأعراض .

ص ١٠٦

ويمكن تقدير هذا على طريقة الوجوب بأن يُقال : قد ثبت أن الوجود ينقسم إلى واجب بنفسه وممكن ، والذى لا ريب فى إمكانه هو الحوادث ، فإنا نعلم وجودها بعد العدم ، فلزم إمكان وجودها وعدمها ، بخلاف ما لم يُعلم إلا وجودُه ، فإنّا نحتاج أن يعلم إمكانه بطريق آخر .

وإذا كانت الحوادث ممكنة ، والممكن لابد له من الواجب بنفسه ، ثبت أن المحدِث للحوادث هو الواجب بنفسه . وإذا كان المحدِث لها هو الواجب بنفسه ، امتنع أن يكون علة تامة لها فى الأزل ، لكون العلة التامة تستلزم معلولها ، فيجب أن تكون جميع الحوادث صادرة عن علة تامة أزلية ، وهذا باطل سواء قُدر صدور مجموعها عنه فى الأزل ، أو صدور واحدٍ بعينه ، أو صدورها واحدًا بعد واحد كما تقدم ، فإن كون مجموعها ، أو واحد من الحوادث بعينه أزليا ، ممتنع لذاته ، وكون النوع حادثاً شيئا بعد شيء يمنع أن يكون المحدِث له علة أزلية ، فإن العلة الأزلية يقارنها المعلول ، والمتجدد لا يكون مقارناً للأزلى فى الأزل ، ولأن كلاًّ من الحوادث لا تكون علته التامة إلا عند وجوده ، وإلا لزم حدوث الحادث عن العلة التامة / من غير أن يتجدد تمامها له عند حدوثه ، فتمام العلة للحوادث وأزليتها جمعٌ بين النقيضين .

ظ ١٠٦

وقد تقدم بيان هذا وتمام الدليل ، وهكذا يمكن إذا قُسِّم الموجود إلى غنى وفقير ، وقيل إن الفقير لابد له من غنى [١] . ثم قيل : والحوادث فقيرة فيلزم صدورها عن الغنى .

أو قيل : إنه ينقسم إلى قيّوم وغير قيّوم ، وغير القيّوم مفتقر إليه ، والحوادث مفتقرة إلى القيّوم . ويساق الدليل إلى آخره .

---

(١) فى الأصل : إن الفقير له بدلا له من غنى ، وفوق الكلمات علامات التقديم والتأخير . وحذفت « له » بعد الفقير لتستقيم العبارة .

وكذلك إذا قيل : الوجود ينقسم إلى كامل وناقص ، والناقص لا بد له من الكامل ، لأن الناقص مفتقر إلى الكامل ، إذ لو كان مستغنيا بنفسه لكان كاملا ، فإن الغِنى من أعظم صفات الكمال ، ولو كان الكامل مفتقرا إليه لكان هو الناقص ، ولو كان كلٌّ منهما مفتقراً إلى الآخر للزم الدور القَبْلِي السَبْقِي ، وهو باطل ، وإذا ثبت وجود الكامل فلا بد أن يكون قديماً ، إذ لو كان حادثا لكان الوجود كله حادثا ، والحادث مفتقر إلى القديم ، فلا بد من القديم .

وأيضا فالحوادث هي الناقصة ، لأن نفس الحدوث يوجب الافتقار إلى الغني ، والفقر أعظم صفات النقص ، فيلزم افتقار الحوادث إلى الكامل ، ويُساق الكلام إلى آخره .

وأيضا فيقال : الوجود ينقسم إلى خالق ومخلوق – كما تقدم – والخالق يستحيل أن يكون شيء من مخلوقاته أزليا معه ، لأنه لو كان كذلك لكان علة موجبة له ، وذلك ممتنع كما تقدم .

ويمكن تقدير صفات الكمال لله سبحانه بهذه الطرق كلها ، فإنه إذا ثبت وجود الواجب بنفسه ، أو وجود القديم ، أو الغنى ، أو وجود القيوم ، أو الكامل ، أو الخالق ، أو نحو ذلك من خصائص الرب تبارك وتعالى ، فإنه يُقال : الكمال الذى لا نقص فيه ، الممكن للموجود من حيث هو موجود [1] : إما أن يكون ممكناً له ، وإما أن يكون ممتنعا عليه . / والثاني باطل ، لأن هذا الكمال ممكن للمحدَثات الممكنات الفقيرة إليه المخلوقات ، فإن الواحد منها يمكن أن يكون حيًّا عالما قادراً سميعاً

ص ١٠٧

(١) فى الأصل : موجودا .

بصيرا متكلما ، فإن لم يمكن ذلك فيه لزم إمكان اتّصاف المفضول بالكمال الذى لا نقص فيه دون اتصاف الأفضل به ، وهذا ممتنع .

وأيضا فكل كمال فى المحدَثات الممكنات المخلوقات فمنه [١] ، فمن جعل غيره كاملا فهو أحق بالكمال ، فالخالق أولى بالكمال والمدح والثناء من المخلوقات .

وهم يقولون : كمال المعلول من كمال العلة ، فثبت إمكان اتصافه بالكمال الممكن الوجود الذى لا نقص فيه ، وإذا ثبت إمكان ذلك ، فإما أن يفتقر فى ثبوت هذا الكمال له إلى غيره ، وإما أن لا يفتقر ، والأول باطل ، لأنه قد ثبت أنه غنى ، ولأن الواجب بنفسه لا يكون مفتقراً إلى غيره . ولأن الخالق الذى ليس بمخلوق لا يكون فقيراً إلى غيره ، ولأن القديم الذى أحدث كل ما سواه لا يكون فقيراً إلى غيره ، ولأن القيوم القائم بنفسه المقيم كل ما سواه لا يكون فقيراً إلى غيره ، ولأنه لو افتقر إلى غيره فذلك الغير إما أن يكون من مفعولاته ، وإما أن يكون واجبا بنفسه .

فإن كان الأول لزم الدَوْر القَبْلِى وهو ممتنع ، ولأن كل ما لمفعولاته من الكمال فهو منه ، فلو لم يستفد كماله إلا من مفعوله ، لزم أن لا يحصل الكمال له حتى يحصل الكمال لمفعوله ، ولا يحصل الكمال لمفعوله حتى يحصل له ، لأن جاعل الكامل كاملا أَوْلى بالكمال . وإن افتقر إلى واجب غيره يجعله كاملا ، كان ذلك الغير هو الرب الكامل ، وكان الأول

---

(١) أى : فمن الله تعالى .

مفعولا له مخلوقا ، ونحن تكلمنا فى الأزلى القديم الواجب بنفسه القيّوم الفاعل لكل ما سواه .

فثبت بهاتين المقدمتين أن كل كمال لا نقص فيه ممكن للوجود فهو ممكن له ، وثبت أنه لا يتوقف ثبوت ذلك له على غيره ، فحينئذ يلزم ثبوت ذلك الكمال له ، ولزومه إياه لأنه إذا حصل المقتضى التام ، الذى لا يتوقف اقتضاؤه على شيء ، لزم / ثبوت مقتضاه ، والعلة التامة يلزمها معلولها ، فإذا كان الواجب التام يلزمه موجبه ، فهو سبحانه وحده الموجِب لكمال نفسه المقتضى لذلك ، فيلزم أن يكون الكمال الممكن الوجود الذى لا نقص فيه ثابتاً له لازما دائماً ، وهو المقصود .

ظ ١٠٧

وإثبات صفاته اللازمة له بطريق الإيجاب الذاتى هو الحق دون إثبات مخلوقاته ، وحينئذ فيكون طريقة الوجوب وغيرها من الطرق العقلية دلت على إثبات صفات الكمال له ونفى النقائص عنه ، وهذا وغيره مما بُيِّن دل على أن [١] الطرق العقلية كلها مثبتة لصفات الكمال لله ، وأن من استدل بوجوبه أو قدمه أو غير ذلك على نفى صفاته كان مخطئاً ضالا ، وتبين أن هذه الطرق العقلية كلها يمكن إثبات الصفات والأفعال بها ، وإثبات حدوث كل ما سواه .

ونحن نبهنا على هذه الفوائد الجليلة ، منها : أن طائفة من أهل الكلام كصاحب « الإرشاد » [٢] ومن اتبعه يزعمون أن تنزيهه عن

---

(١) فى الأصل : دلت أن .... إلخ .

(٢) وهو أبو المعالى الجوينى .

النقائص لم يعلموه بالعقل بل بالسمع ، وهو الإجماع على ذلك ، وجعلوا عمدتهم فيما ينفونه عنه هو نفى الجسم كما فعلت ذلك المعتزلة ، واعتمدوا فى نفى الجسم على إثبات حدوث الأجسام ، واعتمدوا فى ذلك على امتناع حوادث لا أول لها . وكذلك نفاة الفلاسفة جعلوا عمدتهم فيما ينفونه هو نفى التركيب ، واعتمدوا فى نفى التركيب على إمكان التركيب ، واعتمدوا فى إمكان ذلك على أن المجموع لا يكون واجباً لافتقاره إلى بعض أفراده .

وهذا الكلام قد تقدم التنبيه على فساده ، وبيّنا ما فى هذه الحجة من الألفاظ المجملة ، وأن كون الموصوف بصفات لازمة واجباً بنفسه إذا قيل : إنه يتضمن افتقاره إلى بعض لوازم ذاته ، أو ما يدخل فى مسمّى ذاته ، كان مضمونه أنه لا يُوجد إلا به ، وليس فى ذلك ما يقتضى كون ذلك الفرد / فاعلاً له ولا علة فاعلة له ، والواجب بنفسه هو الذى لا يكون له فاعل ولا علة فاعلة له . ص ١٠٨

وأما إذا قُدِّر موجودٌ بنفسه ذو صفات لازمة ، فذلك لا ينافى أن لا يكون له فاعل ، ولو قُدر مجموع واجب بنفسه لا يوجد إلا بوجود كلٍّ من أجزائه لم يكن فى العقل ما يمنع أن يكون هذا غير مفتقر إلى فاعل .

ولفظ « الوجوب بالنفس » قد صار فيه – بحسب كثرة الخوض فيه – اشتراك لفظى ، فإن عُنى به أنه لا يكون له صفة ولا لازم ، فهذا لا دليل على ثبوته .

ثم من العجب أن هؤلاء يجعلون معلولاته لازمة له ، مع زعمهم أنه

واجب بنفسه ، فكيف يمتنع أن تكون صفاته لازمه له ، مع كونه واجبا بنفسه ؟ فإن كان الواجب بنفسه هو الذى لا يكون له لازم أصلا ، فليس فى الوجود واجبٌ بنفسه على قولهم ، وإن كان استلزامه لشىء لا يمنع وجوبه بنفسه ، فأحق الأشياء بذلك صفاته ، فاستلزامه إياها لا يمنع وجوبه بنفسه ، وإن عنى به أنه لا يكون له محلٌ يقوم به ولا علة قابلة ، فالصفات على هذا الوجه لا تكون واجبة بنفسها ، بل تكون واجباً بالذات التى لا تفتقر إلى محل ، مع أن الدليل الذى دلّ على أن الممكنات لا بد لها من واجب بذاته ، دلّ على أنه لا بد لها من موجودٍ بنفسه لا يكون له فاعل ولا علة فاعلة .

ولا ريب أنه لا بد أن يكون غنيًّا عن الممكنات ، لأن افتقاره إليها يمنع كونه موجودا بنفسه ، فلا يجوز له أن يفتقر إلى الممكنات ، لا إلى محل ولا إلى غير محل ، لكن هذا لا يمنع أن تكون صفاته واجبة أيضا وداخلة فى مسمّى الواجب بنفسه ، وكونها لا تقوم إلا به [(١)] لا يوجب احتياجها إلى فاعل ، ولا إلى علةٍ فاعلة مباينة للمعلول .

وإذا سميت الذات علة — كما تقدم — بمعنى أنها موجبة للصفات مستلزمة لها ، فهذا معنى صحيح ، / لكن العلة الفاعلة التى يدعونها فى علة العالم ليست من هذا الباب. فينبغى أن يبين المراد فى العبارات

ظ ١٠٨

(١) فى الأصل : وكونه لا يقوم إلا به ، ولعل الصواب ما أثبته .

المجملة ، فإنه قد قيل : إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء ، وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

وأما طريقة الذين اعتمدوا فى النفى على حدوث الجسم ، فإن أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة نازعوهم فى امتناع دوام الحوادث ، وقالوا : إن هذا يخالف العقل والنقل . وقالوا : أنتم زعمتم أنكم بهذه الطريق تثبتون حدوث العالم وإثبات الصانع ، وهذه الطريق تناقض ذلك ، فإن هذه لا تتم [١] إلا بإثبات ذات معطلة عن الفعل فَعَلت بلا سبب أصلا ، وهذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجّح ، وهو يسد إثبات الصانع .

قالوا : وما ذكرتموه من الأدلة على امتناع دوام الأفعال والحوادث فى الماضى يَرِدُ عليكم فى المستقبل ، وليس بين هذين فرق معقول ، فإنه ما من ماض إلا وقد كان مستقبلا ، ولا مستقبل إلا ولا بد أن يصير ماضياً ، فالفرق بين الماضى والمستقبل فرق إضافى بحسب حال الوقت الذى جعل حاضرا ، وبحسب من يكون فى ذلك الوقت ، فإن ما مضى هو ماضٍ بالنسبة إليه ، وما سيكون مستقبلٌ بالنسبة إليه ، ولا ريب أن الماضى عدم والمستقبل لم يوجد بعد ، فهذا وُجِدَ ثم عَدِم ، وهذا سيوجد ثم يعدم ، فكلاهما داخل فى الموجود ، وكلاهما غير دائم الوجود .

قالوا : ولهذا لما عرف أئمة طريقكم بطلان الفرق سووا بين الماضى والمستقبل ، وهما الجهم بن صفوان إمام الجهمية وأبو الهذيل العلاّف إمام

---

(١) فى الأصل : لا يتم .

المعتزلة [١] . والجهم كان قبل أبي الهذيل ، وهو أسبق منه إلى هذه الحجة ونفى الصفات . ولهذا زعم أن العالم كله يفنى ويفنى نعيم الجنة و [أهل] الجنة [٢] ، حتى لا يبقى موجودٌ إلا الله ، كما كان الأمر فى الابتداء كذلك .

ص ١٠٩

والذين سلكوا سبيله / أعجزتهم حجته [٣] ، فمنهم من يقول : كان القياس ما قاله ، لكن النصوص جاءت بدوام الدارين ، كما يذكر ذلك طائفة من المصنّفين كصاحب « الإيضاح » ، وغيره . وهذا كلام فاسد ، فإن الدليل العقلى متى انتُقض بطل ، والنصوص لا تأتى بخلاف المعقول الصريح أبدا .

رد ابن تيمية على قول أبي الهذيل العلاف بفناء حركات أهل الجنة

ومنهم من يقول : نحن نقول بفناء الحركات دون فناء الأجسام ، كما قاله أبو الهذيل العلاَّف إمام المعتزلة ، وهذا يستلزم وجود الأجسام خالية عن الحركة ، وإذا جوّز ذلك فى المستقبل فليجوّزه فى الماضى ، فيلتزم ما فر منه من قدم الأجسام . وكثيرٌ منهم فرَّق بين الماضى والمستقبل بأن هذا دخل فى الوجود وهذا لم يدخل ، فهذا يمكن فيه التطبيق بخلاف هذا .

رده على من طبق هذا على المستقبل دون الماضي

وهذا فرق ضعيف لوجهين : أحدهما أن الماضى عدم فلا يمكن فيه التطبيق كما ذكروه .

---

(١) سبق الكلام عن الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف ، جـ ١ ص ١١ .

(٢) فى الأصل : ... نعيم الجنة والجنة .

(٣) أى حجة الجهم بن صفوان .

والثانى : أن دليلكم دليل التطبيق والموازاة مبناه على أن ما لا يتناهى لا يكون بعضه أكثر من بعض .

قالوا : فإذا فرضنا الحوادث من الطوفان والحوادث من الهجرة وطبقنا بينهما ، فإن تساويا لزم أن يكون الزائد كالناقص وهو محال ، وإن تفاضلا لزم فيما لا يتناهى أن يكون بعضه أزيد من بعضه ، قالوا : وهذا محال .

فقيل لهم : هذا يُنقَض عليكم بالحوادث فى المستقبل ، فإن الحوادث المستقبلة من الطوفان أزيد منها فى الهجرة ، ففرّق بعضهم بأن ذاك وجد وهذا لم يوجد ، وهو فرق ضعيف كما ترى .

وأما قولهم : ما لا يتناهى لا يتفاضل ، فإنهم منعوهم ذلك ، وقالوا : بل كلما دام الشيء كان بقاؤه أطول وإن كان لا أول له ، وكلما حدثت الحوادث كانت أكثر مما وُجِد وإن كان لا نهاية له ، كما أن العدد كلما ضعّفتَه كان أزيد وإن كان لا نهاية له ، وإذا ضعّفت الواحد والعشرة والألف تضعيفاً دائماً ، فآحاد الألف أكثر من آحاد العشرة ، وآحاد العشرة أكثر من آحاد الواحد ، فتضعيف الجميع لا يتناهى / . ظ ١٠٩

ومنهم من فرّق بين الماضى والمستقبل :

فإنك إذا قلت لا أعطيتك درهما إلا أعطيتك آخر ، كان ممكنا . وإذا قلت : لا أعطيك درهماً حتى أعطيك [1] درهما كان غير ممكن .

(١) فى الأصل : أعطيتك .

وهذا ذكره صاحب « الإرشاد » وغيره [١] ، وليس هو بتمثيل مطابق . إنما المطابق أن يقال : ما أعطيتك درهما إلا وقد أعطيتك قبله درهماً . فأما إذا قال : لا أعطيك [٢] حتى أعطيك ، فهنا نفى المستقبل حتى يحصل المستقبل .

والمقصود أن ما هو إثبات ماضٍ قبله ماض لا إثبات مستقبل قبله مستقبل . فالتقديرات أربعة : مستقبل بعده مستقبل ، وماض قبله ماض ، ومستقبل قبله مستقبل ، وماض بعده ماض ، فهذان متماثلان ، وذانك متماثلان ، والممتنع هنا ذانك لا هذان .

الاعتماد فى تنزيه البارى على نفى الجسم لا يصح لا شرعا ولا عقلا

وأيضا فالاعتماد فى تنزيه البارى على نفى الجسم طريقة مبتدعة فى الشرع متناقضة فى العقل ، فلا تصح لا شرعا ولا عقلا .

أما الشرع فإنه لم يرد بذلك كتاب ولا سنة ، ولا قول أحد من السلف والأئمة . بل الكلام فى صفات الله بنفى الجسم أو إثباته بدعة عند السلف والأئمة ، ولو كان ذلك مما يُعتمد فى الشرع لدلّ الشرع عليه . وقد عاب الله على اليهود ما وصفوه به من النقائص ، كقولهم : إن الله فقير ، وقولهم : يد الله مغلولة ، وقولهم : استراح . والتوراة مملوءة من الصفات ، فلم يعب عليهم ما فيها ، ولا ذكر أنهم حرّفوا ذلك .

وكثير من أهل الكلام يرد على اليهود بالطريقة المبتدعة ويدع طريقة القرآن .

---

(١) انظر « الإرشاد » للجوينى ، ص ٢٦ — ٢٧ .

(٢) فى الأصل : أعطيتك .

وأما التناقض فى العقل ، فإنه ما من أحد يثبت شيئا وينفى شيئا لكونه مستلزما للتجسيم ، إلا أمكن النافى أن يقول له فيما (١) أثبته نظير ما قاله له فيما نفاه .

وهذه عادة الطوائف بعضها مع بعض ، فالمعتزلة لما قالت للصفاتية من الأشعرية وغيرهم : إذا قلتم إن لله حياة وعلماً وقدرة وكلاما ، / فلا تُعقل هذه المعانى إلا أعراضاً ، والعَرَض لا يقوم إلا بجسم . ص ١١٠

فقالت لهم الصفاتية : نحن وأنتم متفقون على أن الله حيّ عليم قدير ، ونحن لا نعقل حيًّا عليما قديرا إلا جسماً ، فإذا جاز إثبات حيّ عليم قدير ليس بجسم ، فكذلك قد يجوز إثبات حياة وقدرة تقوم به وليست عرضا وليس هو جسما .

وطائفة من الباطنية والفلاسفة قالت للمعتزلة : إذا قلتم إن الله حيٌّ عليم قدير ، فلا نعقل مسمّى بهذه الأسماء إلا جسماً .

فقالت لهم المعتزلة : وأنتم قلتم : إن الله موجود قائم بنفسه ، ولا يُعقل موجود قائم بنفسه إلا جسماً ، فإن جاز إثبات موجود قائم بنفسه ليس بجسم ، جاز إثبات كونه حيًّا عليما قديرا ولا يكون جسما .

وقالت معتزلة الصفاتية الذين ينفون الصفات الخبرية كصاحب « الإرشاد » وأتباعه لأئمتهم – كأبى الحسن الأشعرى (٢) وأبى عبد الله

---

(١) فى الأصل : فما .

(٢) سبق الكلام على الأشعرى ، جـ ١ ص ٣٥ ت ٥ .

ابن مجاهد [١] والقاضى أبى بكر [٢] وأبى إسحاق الإسفراييني [٣] وأبى بكر بن فُورَك [٤] وأبى القاسم القُشَيْرى [٥] وغيرهم : - واليد لا تُعقل إلا أبعاض الجسم فإذا أثبتموها وقلتم : ليست أبعاض جسمٍ ، كان هذا غير معقول .

فقال المثبتون : كما أنّا لا نعقل حياة وعلما وقدرة وكلاما وسمعا وبصرا إلا عَرَضاً قائما بجسم ، ثم أثبتنا هذه الصفات ، وقلنا جميعا نحن وأنتم : إنها ليست أعراضنا ، فكذلك نثبت [٦] هذه الصفات ، ونقول : ليست أبعاضا ، فليس نفى الأعراض عن هذه بأَوْلى من نفى الأبعاض عن هذه .

---

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائى ، من أخص تلامذة الأشعرى وعنه أخذ الباقلانى ، جعل الذهبى وفاته بعد الستين وثلاثمائة . انظر ما ذكرته عنه فى (س) = منهاج السنة ، جـ ٢ ص ١٦٤ ت ٣ .

(٢) سبق الكلام على الباقلانى فى هذا الكتاب ، جـ ١ ص ٣٥ .

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايينى ، فقيه شافعى ومتكلم أصولى ، توفى بنيسابور سنة ٤١٨ هـ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) = درء تعارض العقل والنقل ، جـ ١ ص ٨٥ ت ٤ .

(٤) أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك الأنصارى الأصبهانى المتوفى سنة ٤٠٦ هـ ، واعظ عالم بأصول الدين وبالكلام على طريقة الأشاعرة ، وهو من فقهاء الشافعية . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٤٠٢/٣ ؛ طبقات الشافعية (تحقيق الحلو والطناحى) ١٢٧/٤ - ١٣٥ ؛ النجوم الزاهرة ٢٤٠/٤ ؛ تبيين كذب المفترى ، ص ٢٣٢ ، الأعلام ٣١٣/٦ .

(٥) سبق الكلام على أبى القاسم القشيرى فى هذا الكتاب ، جـ ١ ، ص ٢١٠ ، ت ٣ .

(٦) فى الأصل : ثبتت . ولعل الصواب ما أثبته .

ثم إن المثبتة دارت على النفاة ، فقالوا للمعتزلة : إذا أثبتم حيًّا عليما قديرا بلا حياة ولا علم ولا قدرة كان هذاتناقضا ، مثل إثبات أسود بلا سواد ، وأبيض بلا بياض ، وطويلا بلا طول ، وجميلا بلا جمال ، فإن اسم الفعل المشتق يستلزم ثبوت ما منه الاشتقاق ، فإثبات اسم فاعل بلا مسمّى مصدر تناقض عقلا وسمعا .

وقالوا للفلاسفة : إذا قلتم : موجود ، ومعقول وعاقل وعقل ، وعاشق ومعشوق ، ولذيذ وملتذ ، وجعلتم هذا كله واحدا ، فهذا مكابرة للعقل . وإذا قلتم : / العشق هو العاشق ، واللذة هو الملتذ به ، والعلم هو العالم ، فهذا أعظم تناقضا ، فمن جعل الصفة هى الموصوف ، أو هذه الصفة هى تلك ، كان مكابراً للعقل .

ظ ١١٠

وقال المثبتون للصفات الشرعية لنفاتها : لماذا نفيتم أن الله يرضى ويغضب ، ويحب ويفرح ، ونحو ذلك مما نطق به الكتاب والسنة ؟

قالوا : لأن هذه الصفات تستلزم التجسيم والتشبيه ؛ فإنا لا نعقل الغضب إلا غليان دم القلب لطلب الانتقام ، أو ما يحصل عنه الغليان ، وكذلك سائرها .

قالوا : وكذلك إثبات السمع والبصر والكلام والإرادة ونحو ذلك ، يستلزم التشبيه والتجسيم ، فإنَّا لا نعقل الإرادة إلا ميل المريد إلى جلب ما ينفعه ، ودفع ما يضره ، أو ما يلازم هذا المعنى ، وإلا فإرادة لمرادٍ لا ينفع صاحبه ولا يضره لا يُعقل فى الشاهد . قالوا : إرادة الحق لا تشبه إرادة المخلوقين .

قالوا : وكذلك غضب الحق ورضاه لا يشبه غضب خلقه ورضاهم ، فالقول فى أحدهما كالقول فى الآخر . أما تجويز أحدهما ومنع الآخر [فهو] (١) مكابرة .

قالوا : الدليل العقلى دلّ على إثبات الإرادة دون الغضب .

قالوا : فالدليل لا ينعكس ، فلا يلزم من عدم الدليل المعيّن عدم المدلول ، ونحن أنكرنا عليكم نفيكم لما لم يقم دليل على نفيه ، فكيف إذا دل السمع على إثباته ؟!

وأيضا فيمكن أن تثبت هذه بأدلة عقلية من جنس أدلة تلك الصفات ، فإن الفعل دل على القدرة ، والإحكام دل على العلم ، والتخصيص دلّ على الإرادة ، وإكرام المطيع وعقوبة العاصى دل على الحب والبغض ، والرضا والغضب (٢) . أو يقال : هذه صفات كمال لا نقص فيها ، فيجب اتّصاف الرب بها ، ونحو ذلك من الطرق العقلية . ولهذا وصف الرب بالرضا والغضب والحب والبغض والفرح ولم يوصف بالحزن والبكاء ، فإن هذه صفاتُ نقصٍ تستلزم العجز ، وأما الأولى / فصفات كمال تستلزم القدرة وغيرها من صفات الكمال . ص ١١١

وقد تقدم أن العقل يدل على استحقاق الربّ لصفات الكمال وتنزيهه عن النقائص ، وهو يوجب أن لا يماثله شىء من المخلوقات لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ، فإن المثلين ما يجوز على أحدهما ما يجوز

---

(١) زدت « فهو » لتستقيم العبارة .

(٢) فى الأصل فوق هذه الكلمة كتبت عبارة كأنها « فيه ما فيه » مرتين .

على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، فلو جاز مماثلة شيء من الأشياء له فى شيء من الأشياء ، للزم أن يجوز عليه ما يجوز عليه ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه .

وهو سبحانه يجب له الوجود والقدم والبقاء ، ويمتنع عليه الحدوث والعدم والإمكان ، فلو ماثله شيء من المحدثات الممكنات ، للزم أن يجب للمحدَث القدم وللممكن الوجوب ، وأن يجب للواجب القديم الحدوث والإمكان ، وذلك يستلزم الجمع بين النقيضين من وجوه متعددة .

فإن قيل : فالواجب والممكن يتفقان فى مسمّى الوجود والقيام بالنفس ، وأن كلا منهما حيّ عليم قدير ، فيلزم أن يجوز على أحدهما ما جاز على الآخر ؟

قيل : هما لم يتماثلا فى هذا الذى اتفقا فيه ، ولم يتساويا فى ذلك ، بل الثابت لله من ذلك ليس مماثلا للثابت للمخلوق من ذلك ، بل بينهما من التفاضل أعظم من التفاضل الذى بين أعظم المخلوقات وأدناها .

وإذا قيل : اشتركا فى ذلك ، فمعناه أنهما اشتركا فى الكلى المطلق ، الذى لا يوجد كليا مطلقا إلا فى الذهن لا فى الخارج ، وإلا فما لكل منهما من ذلك يختص به لا يشركه فيه غيره . ثم ذلك المشترك لا يلزمه شيء من صفات النقص ، وما وجب له وجاز عليه وامتنع عليه فلا محذور فى اتصاف الرب به ، فمسمّى كون الشيء موجوداً قائماً بنفسه ، حيًّا عليما قديرا ، سميعا بصيرا ، وإن قيل : إنه متفق مشترك ، فما لزم هذا المشترك / ووجب له وجاز عليه أو امتنع عليه ، فالرب موصوف به ، ظ ١١١

ولا محذور فى ذلك ، فإنما المحذور فيما كان من خصائص المخلوق ، فالرب تعالى منزّه عن أن يوصف بشيء من خصائص المخلوقين ، إذ خصائصهم كلها تناف ما استحقه من الكمال الواجب له ، فهى نقائص بالنسبة إليه وإن قُدِّر أنها كمال للمخلوق .

وكمال كل شيء بحسب ما يمكن وجوده له ، والمخلوق لا يمكن أن يكون قديماً واجباً بنفسه ربًّا غنيا عمّا سواه ، إلى غير ذلك من خصائص الرب . فهذا الكمال اختص به الرب كما اختُص الربُّ تبارك وتعالى من الكمال الذى يوصف العبد بما يتفق فيه الاسم ، كالحياة والعلم والقدرة ، بما لا يماثله فيه المخلوق ، فالرب مختص إما بنوع لا يوصف به غيره ، مثل كونه رب العالمين ونحو ذلك ، وإما بما لا يماثله فيه غيره ، كالحياة والعلم .

ثم إنه إذا عُلم استحقاق الرب تعالى لصفات الكمال لزم أن يكون متكلماً سميعاً بصيراً ، لأن هذه الصفات من صفات الكمال ، وإن لم يتصف بها لزم اتصافه بنقائضها .

ومن ظن أن الكمال لا يعلم إلا بالسمع كصاحب « الإرشاد » أثبت صدق الرسول بدلالة المعجزة الجارية مجرى تصديق الرسول [1] ،

---

(١) يقول الجوينى فى كتاب الإرشاد ، ص ٣٠٧ : « ومن القواطع فى ذلك (فى إثبات النبوات) إثبات المعجزات كما نصفها ، ودلالتها على صدق المتحدى . وإذا أوضحنا كونها أدلة على صدق مدّعى النبوءة ففى ذلك أبين رد على منكرى النبوءة » . ثم يقول (ص ٣٠٨) : « وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعى النبوءة : صدقت ، على ما ستوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول » . وانظر إلى ص ٣١٥ .

وقال : إن العلم بكونه رسولاً وتصديق المرسل له لا يقف على العلم بكونه متكلماً ، ثم يُعلم تنزيهه عن النقائص بالسمع [١] .

فقال له آخرون : فإذا كان مرجعكم فى نفى النقائص إلى السمع ، فأثبتوا هذه الصفات بالسمع من أول الأمر ، ولا حاجة بكم إلى جعل ذلك موقوفا على مقدمة نفى النقائص التى لا تثبت إلا بالسمع .

وأما أئمة الصفاتية فيقولون : إن إثبات الكمال ونفى النقص يُعلم بالعقل . ولهذا أثبت هذه الصفات بالعقل أئمة السلف وأئمة متكلمة الصفاتية ، كالأشعرى وأمثاله ، فإنهم كلهم يثبتون استحقاق الرب لهذه الصفات بالعقل / .

ص ١١٢

ومما أنكر عليهم الناس فى النفى بطريقة نفى الجسم أن قالوا : إن هذه الطريقة هى التى ولّدت بين المسلمين اختلافهم فى القرآن وكلام الله تعالى ، حتى صار كثير من الناس – أو أكثرهم – فى ذلك إما حائراً وإما مخطئاً مبتدعاً ، وكفّر بعضهم بعضا بسبب ذلك . وصار الذين سلكوا هذه الطريق يذكرون ما يمكن من الاختلاف ، ولا يعلمون أن فى المسألة قولاً سوى ما ذكروه .

كما نجد أرباب المقالات والملل والنحل ، يذكرون ذلك ، مثل كتب

---

(١) أى لا يقف على العلم بكونه تعالى متكلما وبتنزيهه تعالى عن النقائص بالسمع .

« المقالات » لأبى عيسى الوراق [١] ، والنوبختى [٢] ، ولأبى الحسن الأشعرى ، ولأبى القاسم الكعبى [٣] ، ولأبى الفتح الشهرستانى [٤] ، ولأبى محمد بن حزم [٥] ، وغير هؤلاء .

وكذلك كتب البحث والمناظرة . وذلك أن الجهمية والمعتزلة ، الذين هم أئمة هذه الطريق ، لما اعتقدوا أن حدوث العالم إنما عُلم بحدوث

---

(١) أبو عيسى محمد بن هارون الورّاق ، من المعتزلة وعنه أخذ ابن الراوندى ، توفى سنة ٢٤٧ . انظر ترجمته فى : لسان الميزان ٤١٢/٥ ؛ الأعلام ٣٥١/٧ .

(٢) أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى المتوفى سنة ٣٠٠ . له كتاب « فرق الشيعة » (ط . المطبعة الحيدرية ، النجف ، ١٩٥٩/١٣٧٩) وذكر ابن النديم أن له كتاب « الآراء والديانات » وهو من علماء الشيعة الإمامية الاثنى عشرية . انظر ما ذكرته عنه فى (س) جـ ١ ص ٤٦ ت ٤ وانظر ترجمته فى مقدمة محمد صادق آل بحر العلوم لنشرة كتاب « فرق الشيعة » بالنجف .

(٣) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى البلخى الخراسانى ، من أئمة المعتزلة ورأس طائفة الكعبية ، وهو من أهل بلخ ، وقد أقام ببغداد مدة طويلة وتوفى ببلخ سنة ٣١٩ . انظر عن فرقة الكعبية : الفرق بين الفرق ، ص ١٠٨ - ١١٠ ؛ الملل والنحل ، ص ٧٣ . انظر فى ترجمة الكعبى : وفيات الأعيان ٢٤٨/٢ - ٢٤٩ (ووفاته فيه سنة ٣١٧) ؛ لسان الميزان ٢٥٥/٣ ؛ تاريخ بغداد ٣٨٤/٩ ؛ الأعلام ١٨٩/٤ .

(٤) فى الأصل : لأبى القاسم الشهرستانى ، وهو خطأ . والشهرستانى هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى ، سبق الكلام عنه فى هذا الكتاب جـ ١ ص ٣٥ ت ١ .

(٥) أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ، الإمام الظاهرى ، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ وتوفى سنة ٤٥٦ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ١٣/٣ - ١٧ ؛ نفح الطيب ٢٨٣/٢ - ٢٨٩ ؛ لسان الميزان ١٩٨/٤ - ٢٠٢ ؛ بغية الملتمس للضبى (ط . مجريط ، ١٨٨٤) ص ٤٠٣ - ٤٠٥ ؛ الأعلام ٥٩/٥ .

ما قام به من الأعراض ، كالحركات وغيرها ، وأن ما قام بذلك يكون حادثا ، قالوا : لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

وكثير منهم لم يتفطّنوا فى هذا المقام للفرق بين مقارنة الحوادث المعيّنة وبين مقارنة حادث بعد حادث إلى غير نهاية ، بل إذا قيل ذلك تصور العقل أن هذا حادث ليس بقديم ، وأن ذاك [لا] [١] يكون قبله ، بل معه أو بعده ، فلزم أن يكون قرين الحادث حادثا .

ولكن حكم العقل بهذا على معيّن ليس حكما على حوادث متعاقبة ، و [على] [٢] النوع المتعاقب من الواحد المعيّن . ولكن تفطّن للفرق كثير منهم ، فاحتجوا على امتناع حوادث لا أول لها بما نبهنا على بعضه . وقد استوفينا الحجج فى هذا الباب فى « درء تعارض العقل والنقل » وذكرنا كل ما بلغنا أنه ذكر فى هذا الباب [٣] .

وكذلك أيضا أصحاب هذه الطريق لم يفرّقوا بين أن يكون مقارن الحوادث مخلوقاً مفعولاً محتاجاً إلى غيره ، بحيث لا يمكن أن يفعل دون الحوادث فى الأزل ، وبين أن يكون هو الفاعل المحدِث الغنى عن غيره ، لأن حجتهم وهى امتناع دوام / الحوادث تتناول النوعين . ظ ١١٢

---

(١) لا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل كلمة كأنها « وبين » وعليها شطب . ورجحت أن يكون الصواب ما أثبته .

(٣) انظر ما ذكرته فى مقدمة الجزء الأول (ص ٩) تعليقا على كلامه هنا عن كتاب « درء تعارض العقل والنقل » .

والذين عارضوا هؤلاء من الفلاسفة القائلين بقدم الأفلاك ، كأرسطو وأتباعه ، فإنهم جوَّزوا حوادث لا أول لها ، ولم يفرّقوا بين النوعين .

وأما أئمة أهل الملل وأساطين الفلاسفة ففرّقوا بين النوعين ، فإنه إذا كان المقارن للحوادث الذى لا يخلو عنها مفعولاً لغيره ، هو والحوادث ، لزم أن يكون أزليا مربوبا ، وأن يكون ربُّه موجباً له بذاته ، بحيث يقارن وجودُه وجودَه ، والموجِب بذاته فى الأزل لا يوجب الحادثَ وحده ، ولا الحادث وقرينه ، فإن إيجاب النوع الحادث فى الأزل ممتنع ، وكذلك إيجاب الحادث وقرينه ، فإن إيجاب النوع الحادث فى الأزل ممتنع ، وكذلك إيجاب الحادث وقرينه فى الأزل ، فإنه يقتضى أن يكون الحادث لازماً للموجب فى الأزل ، وهذا ممتنع ، بل الحادث لا يكون إلا شيئاً بعد شىء .

وإذا قيل : اللازم هو النوع الذى يحدث شيئاً فشيئاً ، لم يكن شىء من هذا لازماً للموجب بذاته ، ولم يكن أيضا فى الأزل موجباً له ، وإنما يكون إيجابه له شيئاً بعد شىء ، فلا يتصور فى الأزل موجِب بذاته ، فلا يتصور قديم يكون غيره ربّه ، وذلك لأن كونه موجبا فى الأزل يستلزم كمال إيجابه ومؤثريته ، فإن ما يسمى الفاعِل أو الموجِب أو المقتضِى أو المؤثِّر ، أو نحو ذلك من الأسماء التى تُقال فى هذا الباب ، لا يكون مؤثِّرا حتى يستكمل جميع الشروط التى بها يكون مؤثِّرا ، وإذا استكملها وجب حصول الأثر ، لأن وجود الأثر بدون استكمال شروط التأثير

ممتنع ، وتخلفه بعد استكمالها ممتنع ، لأنه لو تخلف ولم يجب حينئذ لكان إما ممتنعا وإما ممكنا ، فإن كان ممتنعا لزم أن يكون الفعل بعد استكمال الفاعل جميع الشروط ممتنعاً ، وهذا تناقض .

ثم إذا قُدِّر أنه كان ممتنعاً ، فإن دام امتناعه لزم أن لا يمكن الفعل بحال ، وهو خلاف الواقع . وإن أمكن بعد ذلك ، لزم أن يصير ممكناً بعد / أن كان ممتنعا ، مع أنه لم يتجدد شرط من شروط التأثير يصحح كون الفاعل مؤثرا .

ص ١١٣

ومعلوم أن الإمكان بعد الامتناع لا يكون إلا لتجدد أمرٍ يمكن معه الفعل ، وإن لم يتجدد شيء لزم استواء الحالين ، فيلزم تخصيص أحدهما بالامتناع والآخر بالإمكان ترجيحاً لأحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح ، وهذا ممتنع فى بداية العقول .

وإن قيل : إن الفعل كان ممكنا مع استكمال المؤثر ، وشروط التأثير ليس بواجب ولا ممتنع .

قيل : فحينئذ يمكن وجوده فى تلك الحال ، ويمكن وجوده بعد هذا ، فتخصيص أحدهما بالوجود إن لم يفتقر إلى مرجّح لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن افتقر إلى مرجح كان ذلك المرجح من جملة شروط التأثير ، وكان الفعل بدونه ممتنعا لا ممكنا . فأحد الأمرين لازم : إما وجود الممكن ، وذلك عند وجود مقتضيه التام ، وإما عدمه ، وذلك عند عدم مقتضيه التام .

ولهذا قال المسلمون : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء

كونه وجب كونه ، لا يمكن أن لا يكون ، وما لم يشأ كونه يمتنع كونه فلا يكون بدون مشيئته .

وإذا كان كذلك فوجود شيء من حوادث العالم وسائر أجزائه فى الأزل ممتنع ، لأنه لا يوجد إلا مع وجود مجموع المؤثرية ، ولو وجد فى الأزل مجموع المؤثرية ، لزم وجود جميع الآثار ، ولو وجد جميع الآثار فى الأزل لم يحدث فى العالم شيء .

ولو قيل : وجد مجموع المؤثرية لحادثٍ بعد حادث .

قيل : كل حادث لا يكون مجموع المؤثرية موجود إلا عند وجوده ، لأنه لو وجد مجموع المؤثرية ولم يوجد لزم وجود مجموع المؤثر التام بدون أثره ، ووجوب الموجب التام بدون موجبه ، والعلة التامة بدون معلولها ، وهو باطل .

ووجود المخلوق المستلزم للحوادث بدون الحوادث ممتنع ، فامتنع وجود شيء من المخلوقات فى الأزل ، / كما امتنع وجود شيء من الحوادث فى الأزل ، ولو قدر أن بعض العالم قديم ، وهو خال عن الحوادث ، ثم تجددت فيه الحوادث . لقيل : فحينئذ فيلزم حدوث الحادث بلا سبب مرجح ، وذلك يقتضى ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح ، فتبين أن الممكنات مستلزمة للحوادث ، وأن الممكن المستلزم للحوادث لا يكون شيء منه قديما ، فليس مع الله شيء قديم من العالم . (ط ١١٣)

وبهذا يظهر الفرق بين ما قارن الحوادث من الممكنات ، وبين ما قارن الواجب بذاته ، كأفعاله القائمة به ونحو ذلك ، فإن الواجب هو

قديم أزلي واجب الوجود بنفسه ، لا يفتقر في ذلك إلى علة قديمة ولا موجب قديم ولا فاعل قديم ، بل قدمه ووجوبه من لوازم ذاته القديمة ، فإذا قُدر أنه كما قال أئمة السلف : لم يزل متكلما إذا شاء ولم يزل فاعلا أفعالاً تقوم به ، كان غاية ما يلزم دوام الحوادث ، فإن كان هذا ممتنعا لزم حدوث ما لا يخلو عن الحوادث ، وأن الحوادث لها أول ، فيلزم حدوث العالم ، وإن كان هذا ممكنا لزم حدوث كل شيء من العالم أيضا ، لأن الحوادث لا تكون إلا شيئا بعد شيء : يمتنع وجودها في آن واحد ، فليس من الأوقات في الأزل إلى الأبد وقت يمكن فيه وجود جميع المحدثات ، وهو فاعل لكل حادث وقت إحداثه إياه ، وهو لا يفتقر في إحداثه الحوادث إلى شيء مباين له ، بل هو الغني بنفسه عما سواه ، فليس كونه محدثا لهذا الحادث أو لهذا الحادث بحيث يكون محدِثاً له بالفعل أمراً قديما لازما لذاته في الأزل ، ولا هو في الأزل محدثا لجميع الحوادث ، ولكن هو في الأزل فاعل كما هو في الأبد فاعل ، لم يزل ولا يزال فاعلا ، أي فاعلا شيئا بعد شيء ، وليس في الأزل شيئا محدودا كان فيه فاعلاً للجميع ، بل هو في كل حال أزلي قديم كما لم يزل أزليا قديما .

ففي كل حال يفعل كما كان فيما قبلها يفعل وفيما بعدها يفعل ، ولم يقارنه على الدوام / شيء من الأفعال ، فأن لا يقارنه شيء من المفعولات بطريق الأَوْلى والأحرى ، فلا يكون شيء من الأفعال أزلياً قديما ، فلا يكون شيء من المفعولات أزليا قديما ، ولا يجوز أن يكون في وقت من الأوقات مؤثرا في جميع الحوادث ولا فيما يستلزم جميع الحوادث ، ولا يكون في وقت من الأوقات يصير مؤثراً في حادث بعد حادث ، ولكن هو لا يزال مؤثرا

ص ١١٤

فى حادث بعد حادث ، لكن لا يقال : إنه كان فى الأزل أو وقت بعينه مؤثراً فى حادث بعد حادث ، فكونه مؤثرا فى حادث بعد حادث هى صفة قديمة النوع باقية ليست قديمة منقطعة .

ولفظ القديم والأزلى فيه إجمال . فقد يراد بالقديم الشىء المعيّن الذى ما زال موجودا ليس لوجوده أول ، ويراد بالقديم الشىء الذى يكون شيئا بعد شىء ، فنوعه المتوالى قديم ، وليس شىء منه بعينه قديما ولا مجموعه قديم ، ولكن هو فى نفسه قديم بهذا الاعتبار ، فالتأثير الدائم الذى يكون شيئا بعد شىء ، وهو من لوازم ذاته ، هو قديم النوع ، وليس شىء من أعيانه قديما ، فليس شىء من أعيان الآثار قديما ، لا الفلك ولا غيره ، ولا ما يسمى عقولا ولا نفوسا ولا غير ذلك ، فليس هو فى وقت معيّن من الأوقات مؤثرا فى حادث بعد حادث ، ولكنه دائما مؤثر فى حادث بعد حادث ، كما أنه ليس هو فى وقت بعينه مؤثرا فى مجموع الحوادث ، بل هو مؤثر شيئا بعد شىء ، وهو مؤثر فى حادث بعد حادث وقتا بعد وقت ، فإذا كان المفعول مستلزما للحوادث لم يفعل إلا والحوادث مفعوله معه ، وهى وإن كانت مفعولة فيه شيئا بعد شىء ، فالمحدِث لها شيئا بعد شىء إن أحدث مقارنها فى وقت بعينه ، لزم أن يكون محدثا من جملتها ، وهو المطلوب .

وإن قيل : هو مقارن له قديم معه بحيث يوجد معه كل وقت .

قيل : فهذا لا يمكن إلا إذا كان علة موجبة له لا محدثا له ، ولا بد أن يكون علة / تامة ، فيكون فى الأزل مؤثراً تام التأثير مستجمعاً لشروط

ظ ١١٤

التأثير لشيء معين ، وإذا كان مؤثرا قديما دائما لشيء معين ، كانت لوازم ذلك المعين معه لا يمكن تأخر شيء منها عنه ، لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم ، فيلزم وجود الحوادث كلها في الأزل .

فإذا قيل : هي تلزم العالم شيئا بعد شيء .

قيل : فيجب أن يكون محدثها يحدثها شيئا بعد شيء ، فلا يكون التأثير المعين فيها ، ولا في شيء منها ، ولا في واحد بعد واحد أزليا ، فإن ما يوجد شيئا بعد شيء لم يكن أزليا إلا باعتبار النوع كما تقدم ، وإنما يكون الأزلي نوع التأثير ، والكلام إنما هو في شيء معين من العالم ، فلا يكون شيء معين من العالم أزليا .

يبيّن هذا أن العالم مفعول له ، فإذا كان الفعل لا يكون إلا شيئا بعد شيء ، فالمفعول بطريق الأَوْلى والأحرى .

وإذا قُدِّر مفعولٌ قديم لازم له لزم أن يقدر معه فعل قديم لازم له ، وإذا كان فعل هذا قديما لازم له ، وفعل الحوادث الملازمة له شيئا بعد شيء ، كان له فعلان ومفعولان مع تلازمهما : أحدهما قديم لازم له في القدم لا يتأخر عنه شيء في الأزل ، والآخر دائم يحدث شيئاً بعد شيء لا يجوز أن يقارنه شيء في الأزل .

والتقدير أن أحدهما مقارن للآخر ملازم له ، وهذا جمع بين المتناقضين ، فإنه إذا قُدِّر أن العالم أو شيء منه قديم لازم له في الأزل لا يجوز تأخره عنه لكونه معلولا له مفعول الفعل القديم اللازم له ، والعالم

مقارن للحوادث التى ليس شىء منها قديم لازم له فى الأزل ، بل كان كل واحد منها متأخر عنه ، ووجودها واحد بعد واحد ليس هو نفياً قديما ثابتا فى الأزل ، بل موجودا شيئا بعد شىء ، كان ما لا يمكن وجوده فى الأزل مقارنا لما يجب وجوده فى الأزل ، وهو متناقض . فتبين أن فعلها فى الأزل شيئا بعد شىء ممتنع ، كما أن فعل مجموعها ممتنع ، وكما أن كل فعل واحد منها فى الأزل ممتنع ، فإذا امتنع فعلها فى الأزل على كل تقدير ، / امتنع فعل ما يلزم منها على كل تقدير ، فإنه إن فعل معها كان ممتنعا ،وإن فعل معها تقدم فعلها أيضا ، وهو ممتنع .

ص ١١٥

وإذا كان قدم العالم أو شىء منه المستلزم للحوادث يتضمن فعل الحوادث فى الأزل ، وهو ممتنع على كل تقدير ، ثبت امتناع قدم شىء من العالم على كل تقدير .

والفرق ثابت بين فعل الحوادث فى الأزل وبين كونه لا يزال يفعل الحوادث ، فإن الأول يقتضى أن فعلا قديما معه فعل به الحوادث من غير تجدد شىء . والثانى يقتضى أنه لم يزل يفعلها شيئا بعد شىء ، فهذا يقتضى قدم نوع الفعل ودوامه ، وذاك يقتضى قدم فعل معين ، وقد تبين أنه يمتنع قدم فعل معين للحوادث ، فيمتنع فعل الحوادث بدون ملازمها ، فثبت امتناع فعل الملازم لها فى القدم ، وذلك أن التلازم من الطرفين ، فإن التقدير أن كل شىء من العالم فإنه مقارن للحوادث ملازم لها ، يلزم من وجود شىء من العالم وجود حادث معه ، ويلزم من وجود شىء من حوادث العالم وجود شىء آخر معه ، ولو كان الملزوم من أحد الطرفين لكفى ، فإن

المقصود أن يكون كل شيء من العالم لا يسبق الحوادث المعلوم حدوثها ، بل يكون معها أو بعدها ، فإذا كان كل شيء من العالم مستلزماً للحوادث كفى ذلك ، فإن ذلك الجزء من العالم لو كان قديما لكان قديما بفعل قديم معيّن له وللحوادث معه ، فإن وجوده بدون وجود الحوادث ممتنع ، وفعل قديم للحوادث ممتنع ، ففعل قديم ملزومها ممتنع ، فقدم ملزومها ممتنع ، وهو المطلوب .

وإذا أخذت التلازم من الطرفين قلت : فعل الحوادث بفعلٍ قديم ممتنع ، وفعلها بدون ملازمها المقارن لها ممتنع ، فيلزم إذا فعلت أن تفعل مع ملزومها ، وذلك لا يكون إلا بفعل قديم ، وهو ممتنع .

وهذا بيّنٌ كيفما قلّبته ، فإنك إذا فرضت الملزوم يفعل بفعلٍ قديم ، وفعلت هي أيضا [1] بفعل قديم / آخر ، لزم قدم الفعلين جميعا ، لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر ، فإنه كما تلازم المفعولان تلازم الفعلان ، وإذا كان أحد المتلازمين يمتنع قدمه فالآخر أيضا يمتنع قدمه ، لأنه لو لم يمتنع قدمه للزم إما وجودهما وهو ممتنع ، أو وجود أحد المتلازمين دون الآخر وهو ممتنع .

ظ ١١٥

فقد تبيّن أن مع القول بجواز حوادث لا أول لها ، بل مع القول بوجوب ذلك ، يمتنع قدم العالم أو شيء من العالم ، وظهر الفرق بين دوام الواجب بنفسه القديم الذى لا يحتاج إلى شيء ، وبين دوام فعله أو مفعوله وقدم ذلك . فإن الأول سبحانه هو قديم بنفسه ، واجب غنى ، وأما فعله فهو شيء بعد شيء .

---

(١) لعل الصواب أن يقال : وفعل هو أيضا .. الخ .

فإذا قيل : هو قديم النوع وأعيانها حادثة . لزم حدوث كل ما سواه وامتناع قدم شيء معه ، وأنه يمتنع أن يكون شيء من مفعولاته قديما ، إذ كل مفعول فهو مستلزم للحوادث ، والإلزام حدوث الحوادث بلا سبب ، وترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح ، لأنه لا يكون قديما إلا بفعل قديم العين لا قديم النوع ، وفعل قديم العين للحادث ممتنع وللملازم الحادث ممتنع ، وفعلان قديمان مقترنان أحدهما للحادث والآخر لملازم الحادث ممتنع ، فتبين امتناع قدم فعل شيء من العالم على كل تقدير ، لأن وجود المفعول بدون الفعل المشروط فيه ممتنع .

وقد عُرف أيضا أن وجود العالم منفكًّا عن الحوادث ثم إحداث الحوادث فيه أيضا ممتنع ، فثبت امتناع قدمه على كل تقدير .

ويمكن تقدير حدوث كل العالم بالنظر إلى نفس الفاعل المؤثر فيه ، مع قطع النظر عن العالم – خلاف ما يزعمه ابن الخطيب [١] وطائفة – أن القائلين بالقدم نظروا إلى المؤثر ، والقائلين بالحدوث نظروا إلى الأثر .

وذلك أن يُقال : قد ثبت أنه موصوف بصفات الكمال ، / وأن الكمال الممكن الوجود لازم له واجب له ، وأنه مستلزم لذلك . ص ١١٦

وحينئذ فيقال : الفاعل الذى يمكنه أن يفعل شيئا بعد شيء ويحدث الحوادث أكمل ممن لا يمكنه الإحداث ، بل لا يكون مفعوله

(١) وهو فخر الدين الرازى .

إلا مقارناً له ، بل يقال هذا فى الحقيقة ليس مفعولاً له ، إذ ما كان لازما للشيء لا يتجدد فهو من باب صفاته اللازمة له ، لا من باب أفعاله ، فإن ما لزم الشيء ولم يحدث ويتجدد لم يكن حاصلاً بقدرته واختياره ، بل كان من لوازم ذاته ، وما كان من لوازم ذاته لا يتجدد ولا يحدث كان داخلا فى مسمَّى ذاته كصفاته اللازمة له ، فلم يكن ذلك من أفعاله ولا من مفعولاته .

وإذا كان كذلك فتقدير [1] واجب بنفسه أو قديم أو قيّوم أو غنى لا يفعل شيئا ولا يحدثه ولا يقدر على ذلك تقدير مسلوب لصفات الكمال ، وكون الفعل ممكنا شيئاً بعد شيء أمر ممكن فى الوجود ، كما هو موجود للمخلوقات ، فثبت أنه كمال ممكن ولا نقص فيه ، لا سيما وهم يسلّمون أن الجود صفة كمال ، فواجبٌ لا يفعل ولا يجود ولا يحدث شيئا أنقص ممن يفعل ويجود ويحدث شيئا بعد شيء ، وإذا كان كمالاً لا نقص فيه وهو ممكن الوجود ، لزم أن يكون ثابتاً لواجب الوجود ، وأن يكون ثابتاً للقديم ، وأن يكون ثابتا للغنى عمّا سواه ، وأن يكون ثابتا للقيّوم .

وإذا كان كذلك فمن كانت هذه صفته امتنع وجود المفعول معه ، لأنه لو وجد معه للزم سلب الكمال ، وهو الإحداث شيئا بعد شيء ، والفعل الدائم للمفعولات شيئا بعد شيء ، وإذا كان نفس الكمال الذى يستحقه لذاته يوجب أن يفعل شيئا بعد شيء ، ويمتنع أن يقارنه

---

(١) فى الأصل : فبقدير ، وهو تحريف .

شيء من المفعولات ، فيكون لازما له ، ثبت حدوث كلِّ ما سواه ، وهو المطلوب .

من حججهم على قدم العالم

وهذا مما احتجوا به على قدم العالم ، وهو يدل على حدوثه ، فإنهم قالوا : الفعل صفة كمال ، والجود صفة / كمال ، فلا يجوز أن يسلبهما البارى تعالى فى الأزل .

ظ ١١٦

الرد عليهم

فيقال لهم : الكمال أن يفعل دائماً شيئاً بعد شيء ، أو أن يكون المفعول معه قديما ، والثانى باطل قطعا .

أما أولا : فلأنه خلاف المعلوم بالضرورة .

وأما ثانيا : فلأنه يقال لهم : إذا كان الفعل الحادث شيئا بعد شيء ليس صفة كمال ، بل الفعل المقارن له ، فإنه يلزم أن لا يحدث شيء .

وأيضا فإن هذا معارض بأن يُقال : بل الأفعال المحدثة النوع الدائمة إلى الأبد أكمل من فعلٍ واحد قديم من غير أفعال حادثة ، فالذين قالوا : لم يكن فاعلا حتى أحدث السمٰوات ، وهو محدث شيئا بعد شيء إلى الأبد ، أحسن قولا ممن قال : إنه لم يزل فاعلاً لشيء واحدٍ ولا يفعل غيره ، فإن كثرة الأفعال والمفعولات أكمل من قلة الأفعال والمفعولات ، فتبين أن ما أثبتوه للخالق من كون هذا العالم لازماً له قديما بقدمه ، هو صفة نقص ، ليس صفة كمال .

والمقصود هنا أن الذين أثبتوا حدوث العالم بحدوث الجسم – كما تقدم – قالوا : فإذا كان الدليل على حدوث المحدثات إنما هو قيام

الصفات والأفعال بها ، فكل ما قامت به فهو حادث ، وإلا انتقض الدليل على حدوث العالم وإثبات الصانع .

أقوال الجهمية

قالوا : فيجب أن يكون كلامه حادثا بعد أن لم يكن ، ويصير متكلما بعد أن لم يكن ، كما أنه صار فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا ، وفعله حادث .

قالوا : وكل ما قامت به الحوادث فهو حادث كما تقدم ، فيلزم أن لا يقوم به كلام ، ولا فعل ، ولا صفة ، فقالوا : كلامه مخلوق فى غيره ، ولا يقوم به علمٌ ولا قدرةٌ ولا حياة ولا غير ذلك من الصفات ، لأنه لو قام به ذلك لكان عرضاً قائما بالجسم ، والجسم محدث . قالوا : وليس هو فوق العالم ، ولا مباين للعالم ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل من عنده شيء ، ولا يُرى ، لأنه لو كان كذلك لكان جسما ، والجسم محدَث .

ص ١١٧

فلما أظهروا هذا القول / شاع فى الأمة إنكار ذلك ، وقالوا : هذا تعطيل للخالق ، وجحود لصفاته وكلامه وأفعاله ولِذَاتِه ، فظهر عن الأئمة والسلف النكير والتكفير للجهمية ، وهؤلاء الذين قالوا : القرآن مخلوق ، فلما شاع الخوض فى هذا والنزاع ، ودخلت فيه أهل السيوف والأقلام ، وعظم فيه النزاع والخصام ، ظهر لجمهور المسلمين وأئمة الدين فساد هذا القول ، فإنه يجر إلى قول فرعون ونحوه من المعطِّلة ، وإن كان قائلو ذلك ما قصدوا به ذلك ، بل دخلوا فى بحوث ظنوها تنصر ما جاء به الرسول ، فكان الأمر بالعكس ، فإنهم لم يفهموا ما جاء به الرسول ولا دليله .

وأما أول من أظهر ذلك فى الإسلام ، فإن بعض أهل العلم يقولون : إنه كان ملحداً زنديقاً ، وكان يعلم أن قوله يستلزم تعطيل الصانع ، فأحدث هذا ، كما أحدثت الزنادقة الرفض تستراً بموالاة علي ، فلما أطبق أهل السنة والجماعة والجمهور على أن كلام الله غير مخلوق ، صار القائلون لذلك أربع فرق :

انقسام القائلين فى القرآن إلى أربع فرق

فرقتان قالتا : إذا لم يكن مخلوقا فهو قديم ، فإنه إما مخلوق منفصل عن الرب ، وإما قديم قائم به ، فالقديم صفاته ، والمخلوق المنفصل مفعولاته . وقالوا : الكلام كالحياة لا يتعلق بمشيئته وقدرته واختياره ، فلا يقال : إنه يقدر على الكلام ، ولا إنه يتكلم بمشيئته واختياره وقدرته ، وأنكر هؤلاء وجود أفعال تقوم به شيئا بعد شيء ، وقالوا : هذا هو الدليل الذى احتججنا به على حدوث العالم وأجسامه ، وهو كونه لا يخلو من الحوادث ، فإنه إذا قامت به الحوادث لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث .

مقال ابن كلاب والأشاعرة فى القرآن

ثم من هؤلاء من قال : إذا كان قديماً فالقديم لا يكون حروفاً وأصواتا ، لأنها متعاقبة شيئا بعد شيء ، ولا يكون معانى متعددة ، لأن وجود ما لا يتناهى من المعانى متعدد ، وتخصيص قَدْرٍ دون قَدْرٍ تحكم . قالوا فيكون / القديم معنى واحدا هو النهى والأمر والخبر والاستخبار ، والعبارة عن ذلك المعنى بالعربية قرآن ، وبالعبرية توراة ، وبالسريانية إنجيل .

ظ ١١٧

الرد عليهم

وهذا أصل قول ابن كُلاَّب [١] ومن وافقه كالأشعرى

---

(١) ابن كُلاَّب هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب (بضم الكاف وتشديد اللام) القطان المتوفى بعد سنة ٢٤٠ بقليل ، قال عنه ابن حزم إنه شيخ قديم للأشعرية . انظر ما ذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ١٣ ت ٢ .

والقلانسي [١] وغيرهما . فقال لهم الجمهور : هذا القول معلوم الفساد بالضرورة ، فإنه يلزم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئاً واحدا . قالوا : ونحن نعلم بالاضطرار أن التوراة إذا عرّبناها لم تكن معانيها معانى القرآن ، ولا معنى آية الكرسى آية الدين ، ولا معنى سورة الإخلاص معنى تبت يدا أبى لهب . قالوا : ولا معنى الخبر هو معنى الأمر بأى شيء فُسِّر المعنى ، سواء فُسِّر بالعلم أو الإرادة أو بأمر آخر يخالف العلم والإرادة ، فنحن نعلم أن هذا ليس هو ذا .

وقالوا لهؤلاء : إن جاز أن يكون الخبر هو الأمر والنهى ، فتكون الحقيقتان شيئاً واحدا ، فجوّزوا أن يكون العلم هو القدرة ، والقدرة هى الإرادة ، أو تكون الصفات كلها شيئاً واحدا .

فلما أوردوا هذا السؤال ، قال بعضهم : هذا سؤال لا جواب لنا عنه ، كما ذكر ذلك الآمدى وغيره . وقال بعضهم : هذا يتوجه من جهة العقل ، ونحن إنما أثبتنا تعدد الصفات بالإجماع لا بالعقل . لأن الناس إما مثبتٌ للصفات وإما نافٍ لها . والمثبتون يقولون بتعددها ، فالقول بإثباتها واتحادها خرق للإجماع ، وهذه طريقة القاضى أبى بكر وأبى المعالى الجوينى وغيرهما ، وهى طريقة القاضى أبى يعلى فى باب الصفات والكلام فى الجملة .

---

(١) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى الرازى من معاصرى أبى الحسن الأشعرى انظر ما ذكرته عنه فى (د) جـ ١ ص ٢٤٦ ت ١ .

ومنهم من طلب أن يفرّق بين البابين فذكر ما أنكره هؤلاء وغيرهم عليه ، فهؤلاء يقولون بقدم الكلام لكن يقولون باتحاد الحقائق المتعددة ، فهم اتحادية فى الصفات .

الرد على فرق أخرى

والفريق الثانى وافقوهم على القدم ، وعلى أنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، وأن الكلام المعين صفة لازمة لذاته ، وأنه ما ثمّ إلا قديم / لازم له بعينه . وأما مخلوق منفصل عنه وأما ما يتعلق بقدرته ومشيئته ويقوم بذاته فأنكروه ، وادّعَوْا كما ادعى [(١)] أولئك وجود الحوادث بدون سبب حادث ، والترجيح بمجرد الإرادة ، مع تماثل وقت الفعل وغيره . وقالوا : القادر يرجّح أحد المتماثلين بلا مرجّح .

ص ١١٨

ثم رأوا قول أولئك : أن الكلام العربى ليس بكلام الله ، ولم يتكلم الله به ولا يتكلم ، وإنما كلامه مجرد معنى هو حقائق مختلفة – قولاً مخالفاً [(٢)] للمعقول والمنقول .

قالوا : فالكلام القديم هو الحروف والأصوات . ومنهم من قال : الحروف دون الأصوات فهى قديمة أزلية بأعيانها ، لا نقول بوجود شيء بعد شيء ، وأنه ما زال يقول : يا آدم ، يا نوح ، يا موسى من الأزل إلى الأبد ، ولا يزال يقول ذلك . وقال هؤلاء باقتران الحروف بعضها ببعض فى الأزل ، وأن الباء والسين موجودتان معا فى الأزل ، والترتيب بينهما إنما هو ترتيب فى ذاتهما أو فى ظهورهما لا فى وجودهما .

---

(١) فى الأصل : ادعوا .
(٢) فى الأصل : قول مخالف ، وهو خطأ .

وهذا قول طائفة من أهل الكلام والحديث والفقه ، حكاه الأشعرى فى « المقالات » عن طائفة قالته [١] ، وقد وافقهم عليه طائفة من الفقهاء من أصحاب مالك وأحمد والشافعى وغيرهم [٢] .

فأنكر الجمهور هذا القول ، وقالوا : هذا مخالفٌ لصريح المعقول والمنقول ، فإن الله تعالى يقول : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شيئاً أَن يَقُولَ لَه كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] و « أن » تخلص الفعل المضارع للاستقبال : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [سورة البقرة : ٣٠] أى : واذكر إذ قال ربك للملائكة . والمؤقت بظرف معين لا يكون قديما أزليا .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللهِ كَمثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٩] ، وقال تعالى ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِىَ يَا مُوسَى ﴾ [سورة طه : ١١] ، ومثل هذا فى القرآن كثير .

ط ١١٨ / قالوا : والصوت كالحركة توجد شيئا بعد شيء فيستحيل اقتران أوله بآخره ، ووجوده كله فى وقت واحد ، وإنما يوجد متعاقباً . ثم جمهور أرباب هذا القول قالوا : هذا القرآن كلام الله ، وليست الأصوات المسموعة من القرآن صوت الله ، بل صوت الله غير ذلك ، ولكن هذا المسموع كلام الله ، وهو مسموع بصوت القارىء . كما قال تعالى :

---

(١) يقول الأشعرى فى مقالات الإسلاميين ٥٨٦/٢ (ط . ريتر ، استانبول ، ١٩٢٩) : « وزعم هؤلاء (بعض من أنكر خلق القرآن) أن الكلام غير محدَث وأن الله سبحانه لم يزل به متكلما وأنه مع ذلك حروف وأصوات » .

(٢) فى الأصل : وغيرهما .

﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ﴾ [سورة التوبة : ٦] . وقال النبى ﷺ : « زيِّنوا القرآن بأصواتكم » (١) فأضاف الكلام إلى الله ، والصوت إلى القارىء .

وقالت طائفة : بل نفس هذا الصوت المسموع هو الصوت القديم ، أو مشتملٌ على الصوت القديم . وقالوا : إن القديم يظهر قرين الحركات المحدَثة ، وإن الأصوات ليست فعل العباد ، لأنها إنما تكون فعلاً لهم إذا كانت متولدة عن أفعالهم ، ونحن لا نقول بالتولد ، بل هى مضافة إلى الله بحسب ما توجبه الإضافة ، فإن كان بغير القرآن كانت مخلوقة له ، وإن كانت بالقرآن كانت صفة له ، وهى الصوت القديم .

---

(١) الحديث ذكره البخارى فى (كتاب التوحيد ، باب قول النبى ﷺ الماهر بالقرآن مع سفرة الكرام البررة ، وزينوا القرآن بأصواتكم) (فتح البارى ٥١٨/١٣ - ٥١٩ ، ط . السلفية) ، وقال ابن حجر : « قوله : وزينوا القرآن بأصواتكم . هذا الحديث من الأحاديث التى علقها البخارى ولم يصلها فى موضع آخر من كتابه ، وقد أخرجه فى كتاب خلق أفعال العباد من رواية عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء بهذا ، وأخرجه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجة والدارمى وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما من هذا الوجه ، وفى الباب عن أبى هريرة أخرجه ابن حبان فى صحيحه ، وعن ابن عباس أخرجه الدارقطنى فى الإفراد بسند حسن وعن عبد الرحمن بن عوف أخرجه البزار بسند ضعيف ، وعن ابن مسعود وقع لنا فى الأول من فوائد عثمان بن السماك ولكنه موقوف » .

والحديث عن البراء بن عازب رضى الله عنه فى سنن النسائى ١٣٩/٢ - ١٤٠ (كتاب الإفتتاح ، باب تزيين القرآن بالصوت) ؛ سنن ابن ماجة ٢٤٦/٢ (كتاب إقامة الصلاة ، باب فى حسن الصوت بالقرآن) ؛ سنن أبى داود ٩٩/٢ (كتاب الوتر ، باب استحباب الترتيل فى القراءة) ؛ سنن الدارمى ٤٧٤/٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب التغنى بالقرآن) ؛ مسند أحمد (ط . الحلبى) ٢٨٣/٤ ، ٢٨٥ .

فقال جمهور الأمة : هذا قول معلوم الفساد بالضرورة ، مخالف للمعقول والمنقول ، وهى نوع من البدع الباطلة شرعا وعقلا .

وقال الفريق الثالث : أنتم إنما أُوتيتُم من حيث جعلتم أن الله لا يقدر أن يتكلم ، ولا يتكلم بقدرته ومشيئته ، وأنكرتم قيام الأفعال به ، لذلك فإنما أقول : إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته بكلام قائم به وإن كان حادثا ، وأنا أقول : تحلّه الحوادث وليس فى الأدلة ما ينفى هذا ، لا شرعا ولا عقلا ، بل العقل والنص متطابقان على إثبات ذلك .

وهذا قول طوائف كأبى معاذ التومنى [١] وزهير الأثرى [٢] ومحمد ابن كرّام وأصحابه وطوائف غير هؤلاء ، أظن منهم هشام بن الحكم [٣] وغيره .

لكن هؤلاء قالوا : ليس الكلام ولا شىء منه قديماً ، وإنه يتكلم بعد أن لم يكن متكلما ، كما يقول : [٤] إنه فَعَل / بعد أن لم يكن فعل لئلا يلزم وجود حوادث لا أول لها ، ويبطل الدليل الدال على حدوث العالم . ص ١١٩

قالوا : ولكن هو يقول : قادر على الكلام فى الأزل ، كما قلتم أنتم

---

(١) سبق الكلام على أبى المعاذ التومنى فى هذا الكتاب ، جـ ١ ص ١٢٩ ت ١ .

(٢) فى الأصل : وزهير الأبرى ، وهو خطأ . ولم أعرف من هو زهير الأثرى ولكن الأشعرى يتكلم عن آرائه بالتفصيل فى المقالات فى آخر الجزء الأول ٢٩٩/١ (ط . ريتر) .

(٣) سبق الكلام على هشام بن الحكم فى هذا الكتاب ، جـ ١ ، ص ٣٦ ت ٦ .

(٤) كما يقول : كذا فى الأصل ، والكلام يعود – كما يظهر – إلى الفريق الثالث .

ونحن : إنه قادر على الفعل فى الأزل ، مع اتفاقنا جميعا على أن الفعل فى الأزل ممتنع .

فهذه أربعة طوائف – بل خمسة – ممن يقول القرآن غير مخلوق ، والأخرى هم الخَلْقية [(١)] .

وأما الفلاسفة القائلون بقدم العالم ، ومن دخل معهم من ملاحدة أهل الكلام والتصوف ، فعندهم ليس لله كلام منفصل عن نفوس الأنبياء وغيرهم ، وإنما كلامه أُوجد فيها .

ومن العجب أنهم فرّوا من قدم صفاته ، وجعلوا فعله المنفصل عنه قديماً لازماً له . ومن المعلوم أن قدم الصفات أقرب إلى المعقول من قدم المفعولات ، فإذا جاز أن يكون مفعوله المنفصل عنه لازماً لذاته لا يفارقها ، ويكون واجب الوجود بذاته ملزوماً للأجسام المنفصلة عنه ، فلم لا يكون ملزوماً لصفاته القديمة ؟

ويقال لهؤلاء : أنتم عندكم لا يمتنع قيام الحوادث بالقديم ، فإن الفلك قديم عندكم ، وهو محل الحوادث ، ولا يمتنع قدم الأجسام عندكم ، فإن الفلك جسم قديم عندكم ، ولا يمتنع قدم الموصوف والصفة عندكم ، فإن الفلك قديم عندكم بصفته اللازمة له ، فلماذا أنكرتم أن يكون القديم الواجب بنفسه متصفا بهذه الصفات ؟

فإن قلتم : لأن قيام الصفات تركيب ، والواجب لا يكون مركّبا .

---

(١) أى القائلون بخلق القرآن .

قيل : قد قدَّمنا أن لفظ التركيب لفظ مجمل ، وأنه إن أريد ما ركّبه غيره ، أو ما كان مفترقا فاجتمع ، أو ما يمكن انفصال بعضه عن بعض ، فهذا منتف ، وذلك غير لازم من اتصافه بالصفات والأفعال .

وهم لم يريدوا هذا ، وإنما أرادوا تعدد المعانى التى يتصف بها . وهذا لا دليل على نفيه ، بل الأدلة تستلزم ثبوته . / وقيل لكم : معنى قولكم : لا يكون مركّبا ، أى لا يكون موصوفاً بصفات ، ولا يكون ملزوما لصفاته ، وأنتم عندكم هو ملزوم لمفعولاته . ويقال : أنتم عندكم أن الفلك واجب بوجوبه قديم بقدمه ، ومع هذا فهو متصف بهذا .

ص ١١٩

فإذا قلتم : هذا واجب بغيره ، وذاك واجب بنفسه .

قيل : ما ذكرتم من الفرق يقتضى أن أحدهما له موجب أبدعه ، والآخر ليس له مبدع أوجبه . وهذا لا يتعلق بالصفات والأجزاء وغير ذلك . فإنكم إذا قلتم : لو كان موصوفا لكان مفتقراً إلى غيره ، والواجب لا يفتقر إلى غيره . وإن أردتم بالافتقار إلى الغير المبدع ، فليس فى ذلك افتقار إلى مبدع ، وإن أردتم أنه مستلزم لصفاته وأبعاضه ونحو ذلك ، فليس فيما ذكرتموه ما يوجب الفرق فى ذلك بين ما له مبدع وما لا مبدع له ، وقد قال كثير منكم ، بأن الفلك واجب بذاته — كانت هذه الحجة التى احتججتم بها عليهم حجة فاسدة ، كما قد بُسط الكلام عليها فى غير هذا الموضع .

وأما السلف والأئمة رضى الله عنهم فلم يقولوا شيئا من هذه الأقوال ، ولا بَنَوْا على شيء من تلك الأصول المزلزلة ، بل كلامهم

مضمونه أن الله سبحانه لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال ، لم يزل قديرا ولم يزل عليما ولم يزل متكلما إذا شاء ، ولم يزل فاعلا لما شاء وأنه سبحانه وتعالى لم يعدم كمالا ممكنا ، بل هو المستحق لأنواع الكمال الممكن الوجود ، وذلك واجب له ، ولا يقدر العباد أن يعلموا ما يستحقه الرب من الحمد والثناء ، بل قد قال أعلمهم بالله : « لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك [1] » .

والحمد والثناء إنما يكون بالأمور الوجودية ، أو ما يستلزم الأمور الوجودية ، فأما العدم المحض فلا مدح فيه ولا ثناء ، فإن المعدوم المحض لا يُثنى عليه ، ولهذا لا يُثنِى سبحانه وتعالى على نفسه إلا بالصفات الثبوتية ، أو ما / يستلزم ذلك ، كقوله تعالى : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

ص ١٢٠

---

(١) هذه العبارة جزء من حديث روته عائشة رضى الله عنها قالت : فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدى على بطن قدمه وهو فى المسجد وهما منصوبتان وهو يقول : « اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك ، لا أحصى ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك » . والحديث بهذه الرواية فى : مسلم ٣٥٢/١ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال فى الركوع والسجود) ؛ سنن أبى داود ٣٢٢/١ (كتاب الصلاة ، باب فى الدعاء فى الركوع والسجود) ، ١٢٥/٢ - ١٢٦ (كتاب الوتر ، باب القنوت فى الوتر) ؛ سنن ابن ماجة ١٢٦٢/٢ - ١٢٦٣ (كتاب الدعاء ، باب ما تعوذ منه رسول الله ﷺ) . والحديث فى : الترمذى والنسائى ومسند أحمد .

وقد ثبت فى الصحيح عن النبى ﷺ أن هذه الآية أعظم آية فى القرآن كتاب الله [١] ، وقد وصف نفسه فيها بالصفات الثبوتية وذكر فيها خمسة [٢] سلوب :

الأول : قوله : ﴿ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ فإنه يقتضى انفراده بالألوهية ، وذلك يتضمن انفراده بالربوبية ، وأن ما سواه عبدٌ له مفتقر إليه ، وأنه خالق ما سواه ومعبوده ، وذلك صفة إثبات .

الثانى : قوله : ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ وهذا يتضمن كمال الحياة والقيومية ، فإن السنة والنوم نقص فى الحياة والقيومية ، والنوم أخ الموت ، ومن نام لم يمكنه حفظ الأمور ، فهو سبحانه منزّه عن السنة والنوم تنزيهاً يستلزم كمال حياته وقيوميته ، والحياة والقيّومية من الإثبات .

الثالث : قوله : ﴿ مَن ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ فإن هذا متضمن أنه لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه ، وهذا يتضمن كمال قدرته وخلقه وربوبيته ، وأن غيره لا يؤثر فيه بوجه من الوجوه ، كما يؤثر فى المخلوقين من يشفع عندهم ، فيحملهم على الفعل بعد أن لم يكونوا فاعلين ، وإنما

---

(١) الحديث بألفاظ مختلفة عن أبى بن كعب رضى الله عنه وغيره فى : صحيح مسلم ٥٥٦/١ (كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسى) ؛ سنن أبى داود ١٣٥/٢ (كتاب الوتر ، باب ما جاء فى آية الكرسى) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٥٨/٥ ، ١٤٢ . ونص الحديث فى مسلم « .... عن أبى بن كعب قال قال رسول الله ﷺ : يا أبا المنذر أتدرى أى آية من كتاب الله معك أعظم ؟ قلت : الله لا إله إلا هو الحى القيوم . قال : فضرب فى صدرى وقال : ليهنك العلم يا أبا المنذر » .

(٢) فى الأصل : خمس .

الشفاعة عنده بإذنه ، فهو الذى يأذن للشفيع وهو الذى يجعله شفيعا ثم يقبل شفاعته ، فلا شريك له ولا عون بوجه من الوجوه ، وذلك يتضمن كمال القدرة والخلق والربوبية والغنى والصمدية .

الرابع : قوله : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ فإن هذا يقتضى أنه الذى يُعلم العباد ما شاء من علمه ، وأنه لا علم لهم إلا ما علمهم . فبيَّن أنه المنفرد بالتعليم والهداية ، لا / يعلم أحد شيئا إن لم يعلمه إياه ، كما أنه المنفرد بالخلق والإحداث ، فهو الذى خلق فسوّى ، وهو الذى قدّر فهدى . وأول ما نزل من القرآن : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق : ١ - ٥] .

ظ ١٢٠

الخامس : قوله : ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ أى لا يكرثه ولا يثقل عليه ، وهذا يقتضى كمال القدرة وتمامها ، وأنه لا تلحقه مشقة ولا حرج . ونظير هذا قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ [سورة ق : ٣٨] ، فإن نفى اللغوب يقتضى كمال قدرته ، وانتفاء ما يضادها من اللغوب .

كذلك قوله تعالى : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٣] : نفى الإدراك الذى هو الإحاطة ، وذلك يقتضى كمال عظمته ، وأنه بحيث لا تدركه الأبصار ، فهو يدل على أنه إذا رُئِىَ (١) لا تدركه الأبصار ، وهو يقتضى إمكان رؤيته (٢) ، ونفى إدراك الأبصار إياه لا نفى رؤيته ، فهو دليل على إثبات الرؤية ، ونفى إحاطة الأبصار به ،

(١) فى الأصل : رأى .
(٢) فى الأصل : قدرته . ولعل الصواب ما أثبته .

وهذا يناقض قول النفاة . وأما مجرد نفى الرؤية ، فليست صفة مدح ، فإن المعدوم لا يُرى ، ولهذا نظائر فى القرآن .

والمقصود أن المدح والثناء لا يكون إلا فى الإثبات ، فإنه إنما يكون بصفات الكمال ، والكمال إنما يكون فى الأمور الوجودية ، فأما العدم فلا كمال فيه ، فمن لم يصفه إلا بالسلوب ، وقال : إنه الوجود المقيّد بالسلوب ، كما قال ابن سينا وأمثاله من الباطنية ، فهو لم يثبته ولم يجعله موجودا ، فضلاً عن أن يكون موصوفاً بالكمال ممدوحا مثنيّا عليه ، سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا .

وإذا كان كذلك ، فمن المعلوم أن الكلام صفة كمال ، كما أن العلم والقدرة والسمع والبصر صفة كمال ، وأن المتكلم أكمل ممن لا يتكلم ، كما أن الحىّ أكمل من الجماد ، ولهذا عاب الله الجمادات المعبودة بأنها لا تتكلم ، كما فى قوله تعالى : ﴿ أَفَلا يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً ﴾ [سورة طه : ٨٩] ، وكذلك قول الخليل : ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ﴾ [سورة الصافات : ٩٢] سواء كان المراد بيان أن العابد أكمل من معبوده وهذا ممتنع ، أو بيان أن المعبود يجب أن يكون متصفاً بصفات الكمال .

ص ١٢١

وإذا كان كذلك فمن المعلوم أن من يتكلم بقدرته ومشيئته فهو أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، بل يكون الكلام المعين لازماً لذاته . ومن المعلوم أنه مَنْ لم يزل متكلما إذا شاء فهو أكمل ممن كان لا يمكنه الكلام ثم صار يمكنه .

قال هؤلاء : وكلام السلف والأئمة فى هذا الباب متناسب

يُصدّق بعضه بعضا . وهم أطلقوا القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق لمَّا حدثت الجهمية والمعتزلة ، الذين كانوا يقولون : هو مخلوق خلقه مبايناً له ، فذكروا ما يناقض هذا الكلام ، فقالوا : كلام الله غير مخلوق ، وقالوا : منه بدأ وإليه يعود ، لأن هؤلاء يقولون : لم يبتدىء منه ، وإنما يبتدىء من المحل المخلوق الذى خُلق فيه .

فقال السلف : « منه بدأ » ردًّا على هؤلاء . وقالوا : لو كان مخلوقا منفصلا عنه لم يكن كلاماً له ، بل كان كلاما للمحل الذى خُلق فيه ، فإن الرب لا يتصف بما يخلقه فى غيره ولم يقم به ، كما لا يتصف بما يخلقه فى غيره من الألوان والطعوم والحركات .

والإضافة إليه إضافتان : إضافة صفة ، وإضافة عبودية . فالأول كإضافة ما لا يقوم بنفسه من العلم والكلام ونحو ذلك . والثانى كإضافة ما يقوم بنفسه ، كالعبد والروح والبيت والناقة والأرض ونحو ذلك ، فإن كانت إضافة الأعيان على وجهين : إضافة مِلك مجرد ، وإضافة اختصاص لكونه يُعبد فيها ، أو لغير ذلك كإضافة الناقة والمسجد وغير ذلك .

ولهذا قال السلف : كلام الله من الله ، وليس من الله شيء مخلوق . وقالوا : كلامه منه وليس ببائن عنه . كل ذلك ردًّا على هؤلاء . ولم يقل أحد منهم بأن الكلام معنى واحد / قائم بالذات ، هو معنى التوراة والإنجيل . ولا قال أحد منهم : إن الأصوات التى تَكَلَّمَ الله بها توجد كلها غير متعاقبة ، توجد معاً فى آن واحد مقترنة قديمة أزلية ، وأن الصوت الذى سمعه موسى قديم أزلى لم يزل ولا يزال .

ظ ١٢١

ولا قال أحد منهم : إن الله يتجدد له كونه متكلما بعد أن لم يكن ، ولم ينكر أحد منهم دوام فعل الله ولا أنه لم يزل متكلما إذا شاء ، بل قالوا : إن الله يتكلم بصوت وأنه ينادى بصوت ، كما دلت عليه النصوص ، ولكن لم يقولوا : إنه يتكلم بدون قدرته ومشيئته ، بل نطق بهذا غير واحد منهم ، كالإمام أحمد وغيره ، وسائرهم يقرُّون بذلك .

وقد احتج كثير منهم ، كسفيان بن عيينة ، وأحمد بن حنبل ، ونعيم بن حمّاد ، والبويطى صاحب الشافعى ، وغيرهم على أن القرآن غير مخلوق بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] . فلو كان « كن » مخلوقة لزم أن لا يوجد شيء من المخلوقات ، لأن « كن » تكون مخلوقة بكن أخرى . وهلمَّ جرًّا ، فلا يوجد شيء .

وقد يظن بعض من لم يفهم غَوْر كلامهم وحقائق الأمور أن هذا منهم استدلال بإبطال التسلسل مطلقا ، وأن ذلك يناقض دوام كونه لم يزل متكلما إذا شاء ، وأن هذا تناقض منهم ، وليس الأمر كذلك ، بل التسلسل نوعان : تسلسل فى المؤثرات وهذا باطل بالاتفاق ، وتسلسل فى الآثار المفعولات ، فهذا فيه نزاع : فكثير من النظار يجيزه . وكثير منهم لا يجيزه . وكلام الأئمة مبنى على قول من أجازه وفرّق بين النوعين .

وذلك أن التسلسل فى المؤثرات يقتضى أن لا يوجد شيء كما تقدم ، فإنه إذا لم يكن يوجد هذا حتى يوجد شيء آخر ، ولا يوجد الشيء الآخر حتى يوجد شيء آخر وهلمَّ جرًّا ، فإنه يقتضى تقدير أشياء كلها حادثة بعد العدم مفتقرة إلى مَنْ يوجدها ، وليس فيها من يوجد شيئا بنفسه ولا موجود بنفسه .

ومعلوم أنه إذا لم يكن فيها موجود بنفسه ، لم تكن الجملة / موجودة بنفسها بطريق الأَوْلى ، فإن الجملة مفتقرة إلى كل واحد من الآحاد ، فإذا كان كل من الآحاد فقيراً ممكنا لا يوجد بنفسه ، فالمفتقر إليه أَوْلى بالفقر ، وأولى ألا يكون موجودا بنفسه .

ص ١٢٢

وتسلسل المفتقرات والمعدومات يقتضى كثرة المعدومات ، بل هذا تسلسل ممتنعات ، فإن ما لا يوجد حتى يوجد ما لا يوجد ممتنع ، وتقدير أمور كلها بمفعولات ليس فيها غير مفعول ، مع أنه ليس لها فاعل مباين لها ممتنع ضرورة . وكثرة الممتنعات المفتقرات لا تقتضى إمكان شيء منها فضلا عن وجوده .

والتسلسل فى أصل تمام التأثير كالتسلسل فى أصل التأثير ، والفاعل لابد أن يكون حيًّا عالما قادرا مريداً فاعلا بنفسه ، فلا يجوز أن يقال : لا يصير فاعلا لشيء حتى يجعله شيء آخر فاعلا ، وذلك الآخر لا يصير فاعلا حتى يجعله شيء آخر فاعلا إلى غير نهاية . بل لابد من إثبات فاعل بنفسه لم يجعله غيرُه ، فهو مثل أن يقال : لا يُوجد حتى يوجد . ولا يجوز أن يقال لا يفعل شيئا حتى يَعلم ، ولا يعلم حتى يعلمه غيره ، وذلك الغير لا يعلم حتى يعلمه غيره إلى غير نهاية ، بل لابد من عالم بنفسه ، ولا يجوز أن يقال : لا يقدر حتى يقدره غيره ، وذلك الغير لا يقدر حتى يقدره غيره إلى غير نهاية ؛ بل لابد من قادر بنفسه .

وكذلك إذا قيل : لا يكون فاعلا حتى يكون فاعلا ، ولا يكون عالما أصلاً حتى يكون عالما ، ولا يكون قادرا أصلا حتى يكون قادرا ، فإذا

قال : لا يؤثر حتى يصير مؤثرا ، ولا يصير مؤثرا حتى يصير مؤثرا لم يصر مؤثرا بحال .

وأما إذا قيل : لا يكون مؤثرا فى هذا حتى يؤثر فى شىء آخر ، ولا يكون مؤثرا فى ذلك الشىء حتى يكون مؤثرا فى شىء قبله ، فهذا تسلسل فى الآثار والتأثيرات المتعاقبة ، ليس هو تسلسلا فى نفس أصل كونه مؤثرا ، فالتأثير الثانى ليس موقوفا / على كون المؤثر فى نفسه مؤثرا ، فإنه مؤثر بنفسه ، بل على حدوث تأثير قبل هذا التأثير ، فيلزم وجود تأثيرات متعاقبة ، فإن كان المؤثر مؤثرا فى نفسه جاز ذلك .

ظ ١٢٢

ومعنى ذلك أن الرب تعالى لا يتوقف كونه خالقا على غيره أصلا ، وأما كونه خالقا لهذا فقد يكون مشروطا بخلقه لغيره ، فالتسلسل فى التأثيرات المعينة تسلسل فى الآثار .

وأما التسلسل فى أصل الخلق فهو تسلسل فى أصل التأثير ، وذلك ممتنع ، بخلاف التأثيرات المتعاقبة لآثار متعاقبة ، وأن كل تأثير فى غير ما أثر فيه الأول ، وهذا تسلسل فى الآثار وفى التأثيرات ، هى آثار لغيرها ، ليس تسلسلا فى نفس أصل التأثير ، فإنه مؤثر بنفسه ، والممتنع هو أن لا يصير الشىء مؤثرا حتى يصير مؤثرا ، ولا يصير خالقاً حتى يصير خالقا .

وبهذا احتج أئمة السنة رضى الله عنهم ، فإن الله قد قال : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس :

٨٢] ، وقال : ﴿ وإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة البقرة : ١١٧] .

فهذا يقتضي أنه إذا أراد شيئا فإنما أمره أن يقول له كن فيكون . وقوله : ﴿ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً ﴾ عام في كل ما يريده ، وهو لم يخلق شيئا إلا وقد أراده ، فاقتضى هذا أنه لم يخلق شيئا إلا وقد قال له : كن ، فلو كانت « كن » مخلوقة لكانت مخلوقة بكن أخرى ، وكذلك الثانية مخلوقة بكن أخرى ، وهلمَّ جرًّا ، فيلزم ألا يخلق شيئا ، لأنه لا يصير خالقا لشيء حتى يخلق « كن » أخرى ، ولا يخلق « كن » حتى يخلق « كن » فلزم التسلسل فى كونه خالقا ، وهو تسلسل فى أصل التأثير ، وفى أصل كون المؤثر مؤثرا ، وهو تسلسل فى أصل الخلق ، كالتسلسل فى ذات الخالق .

فإذا قُدِّر ذلك لزم أن لا يصير خالقا بحال . كما إذا قيل : لا يصير قادرا حتى يقدر أن يصير قادرا ، ولا يقدر أن يصير قادرا حتى / يقدر أن يقدر أن يصير قادرا . أو قيل : لا يخلق شيئاً حتى يجعل نفسه خالقاً ، ولا يجعل نفسه خالقا حتى يخلق شيئا ، فإن هذا ممتنع .

ص ١٢٣

وهذا بخلاف ما إذا قيل : لا يخلق هذا حتى يخلق هذا ، ففرق بين أن يقال : لا يخلق شيئا بحال حتى يخلق هذا ، أو لا يخلق شيئا بحال حتى يخلق ما به يصير خالقا ، وبين أن يقال : لا يخلق هذا حتى يخلق هذا . فالأول ممتنع بالاتفاق . وأما الثانى ففيه نزاع . بل يجب أن يكون خالقا بنفسه ، لا يتوقف كونه خالقا على كونه خالقا ، وإن توقف كونه خالقا لهذا على كونه خالقا لهذا . فلمَّا دل القرآن على أن قوله « كن » مما يخلق بها جميع المراد كانت من تمام الخلق ، فلم يجز أن تكون مخلوقة .

وأيضا فإذا كانت مخلوقة فلابد أن تخلق فى محل ، ومحلها مخلوق قبلها . وظاهر القرآن يخالف ذلك .

ولهذا زعم أبو الهذيل العلاَّف أنها مخلوقة لا فى محل . وأما ما يقوم بالرب تعالى من صفاته وأفعاله فليس مخلوقاته ، على طريقة الجمهور الذين يفرّقون بين الخلق والمخلوق ، سواء قالوا : إن عين الخلق قديم ، أو قالوا : إنه حادث العين ، أو قالوا : إنه حادث الأعيان وإن قدم نوعه .

وهذان القائلان يجعلان خلقه متعلقا بمشيئته وقدرته ، فإن هؤلاء كلهم خلقه عندهم ، وما يقوم بذاته من أفعاله ليس مخلوقا ، سواء قالوا : إنه متعلق بمشيئته وقدرته ، أو قالوا : إنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، فإنه كما أن قوله : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الزمر : ٦٢] لم يدخل فيه الخالق نفسه ، فلم يدخل فيه ما هو داخل على مسمَّى الخالق ، وهو ما قام به من صفاته وأفعاله .

والمحتجون بهذه الآية على أن القرآن غير مخلوق لهم قولان . والنزاع فى ذلك فى جميع الطوائف بين أصحاب أحمد وبين أصحاب الشافعى وبين أصحاب مالك وغيرهم . فالذين يقولون : إن « كن » المعيّنة / قديمة إما بلفظها ومعناها ، كما يقوله الاقترانية ، وإما بمعناها دون لفظها كما يقوله الاتحادية ، فإنهم ألزموهم أن الله تعالى قال : ﴿ أَن يَقُولَ لَهُ كُن ﴾ و « أنْ » تخلص الفعل المضارع للاستقبال ، وأنه قال (فيكون) وهذا يقتضى أن يكون عقب قوله (كن) .

ط ١٢٣

وأما الذين يقولون : إنه يقول « كن » بقدرته ومشيئته ويقول : كن

بعد كن ، فهؤلاء لا يرد عليهم هذا السؤال ، كما يقول ذلك أكثر الذين قالوا : إن القرآن غير مخلوق ، من أهل الحديث وأهل الكلام والفقهاء .

وعلى هذا فإذا قيل : الحروف غير مخلوقة – حروف المعجم – كان صحيحا بمعنى النوع ، لا بمعنى أن الحرف المعيّن القائم بالشخص المعيّن فى الزمن المعيّن غير مخلوق ، فنوع الحروف قديم ، وإن لم يكن المعين قديما . وهكذا يقال فى لوازم ذلك .

قال هؤلاء المتبعون للسلف والأئمة : فقد تبيّن بالمعقول المطابق للمنقول أن كلا الطائفتين مخطئة : الذين قالوا بقدم العالم ولزومه للرب وانتفاء صفاته وأفعاله ، والذين قالوا بأن الرب لا يقوم به صفة ولا فعل ولا كلام وادّعَوْا حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال ، بناءً على طريقة حدوث الجسم لامتناع حوادث لا أول لها .

قالوا : ولهذا قال هؤلاء بتعطيل الرب فى المستقبل ، كما قالوا بتعطيله فى الماضى ، فادّعَوْا فناء العالم كله أو فناء حركاته ، وأنه يبقى الرب بلا فعل أصلا . كما ادّعى ذلك الجهم وأتباعه ، وأبو الهذيل وأتباعه .

وآخرون يقولون : إن الله يُفنى العالم كله ثم يعيده ، ويدّعون أن القيامة التى أخبرت بها الرسل هى فناء العالم كله ثم إعادته ، وهم متنازعون فى فنائه . هل يجب عقلا أو يجوز عقلا ، وإذا جاز عقلا فهل يجب سمعا أو يجوز سمعا ؟

ومن المعلوم أن القرآن لم يخبر بفناء العالم فى المستقبل قط ، كما لم يخبر بأن الله / خلق السموٰات والأرض من غير شىء ، بل أخبر سبحانه

ص ١٢٤

وتعالى بخلق السموات والأرض ، كما أخبر بخلق الإنسان والجن وغير ذلك من المخلوقات ، وأخبر أنه خالق كل شيء .

قال الله تعالى : ﴿ الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴾ [سورة السجدة : ٧ ، ٨] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٩] .

وقال تعالى : ﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ . وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ﴾ [سورة الرحمن : ١٤ ، ١٥] .

وقال تعالى ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ . فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ [سورة ص : ٧١ ، ٧٢] .

وقال : ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ﴾ [سورة طه : ٥٥] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴾ الآية [سورة المؤمنون : ١٢ ، ١٣] .

وفى الصحيح عن أبى موسى عن النبى ﷺ أنه قال : « خُلقت الملائكة من نور ، وخلقت الجان من مارج من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم » (١) .

---

(١) الحديث بهذا اللفظ فى مسند أحمد ٦/١٥٣ ، ١٦٨ (ط . الحلبى) عن =

فالله سبحانه قد أخبر بخلق الإنسان الذى هو آدم ، وبخلق ذريته شيئا بعد شيء فى غير آية ، وأخبر أن ذلك مخلوق من غيره . فالأصل مخلوق من الطين من التراب والماء ، ثم جُعل صلصالا فيبس وجف وذلك بالهواء .

ولهذا قال النبى ﷺ : « حسب ابن آدم أكيلات يقمن صلبه ، فإن كان لا بد فاعلا ، فثلث للطعام وثلث للشراب وثلث للنفس » [(١)] وأخبر أنه خلق الجن من النار وأنه خلق الملائكة من النور ، ولم يذكر أنه خلق هذه الأصناف لا من شيء .

وكذلك أخبر عن خلق السموٰات والأرض فقال : ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِى خَلَقَ الْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ . وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِى أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ ﴾ [سورة فصلت : ٩ ، ١٠] / قالوا : الجميع فى أربعة أيام ، ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ : الدنيا ﴿ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ . فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ

= عائشة رضى الله عنها . وهو عن عائشة أيضا فى : صحيح مسلم ٤/٢٢٩٤ ، (كتاب الزهد والرقائق ، باب فى أحاديث متفرقة) إلا أن فيه : « وخلق الجان .... » .

(١) الحديث فى : سنن الترمذى (تحفة الأحوذى) ٧/٥١ – ٥٢ (كتاب الزهد ، باب ما جاء فى كراهية كثرة الأكل ؛ سنن ابن ماجة ٢/١١١١ (كتاب الأطعمه ، باب الاقتصاد فى الأكل وكراهة الشبع) ونصه فى الترمذى « .... عن مقدام بن معد يكرب قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : ما ملأ آدمى وعاء شرا من بطنه ، بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه ، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه » .

فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظاً ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ [سورة فصلت : ١١ ١٢] ، فأخبر أنه استوى إلى السماء وهى دخان ، قيل : هو البخار الذى تصاعد من الماء الذى كان عليه العرش ، فإن البخار نوع من الدخان .

وقال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة البقرة : ٢٩] .

وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ [سورة هود : ٧] فأخبر أنه خلق السمٰوات والأرض فى ستة أيام وأنه كان عرشه على الماء .

وفى صحيح البخارى والمسند وغيرهما عن عمران بن حصين أن بنى تميم جاءوا إلى النبى ﷺ ، فقال النبى ﷺ : أقبلوا البشرى يا بنى تميم . قالوا : قد بشرتنا فأعطنا ، فتغير وجه النبى ﷺ . ثم جاء أهل اليمن فقال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم . قالوا : قد قبلنا يا رسول الله جئناك لنتفقه فى الدين ، ونسألك عن أول هذا الأمر . فقال : كان الله ولم يكن شىء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شىء ، ثم خلق السموات والأرض . وفى لفظ : « ولم يكن شىء غيره » وفى لفظ آخر « ولم يكن معه شىء » .

لكن الظاهر أن النبى ﷺ لم يقل إلا واحدة ، والأخريتان رويتا

بالمعنى ، فإن المجلس كان واحداً لم يتكرر ليُقال : إنه قال كل لفظ فى مجلس ، ولو كرر الألفاظ لذكر ذلك عمران [١] .

ومثل هذا يقع كثيراً فى الحديث كقوله فى حديث المرأة التى عرضت / نفسها عليه : أنكحتكها بما معك من القرآن [٢] . وفى رواية أخرى : زوجتكها [٣] . وفى أخرى : أملكتها [٤] .

ص ١٢٥

---

(١) ذكر ابن تيمية حديث عمران بن حصين رضى الله عنهما برواياته المختلفة فى أول الجزء الأول من هذا الكتاب وعلقت عليه هناك . انظر الجزء الأول ، ص ١٤ ت ١ ، ص ١٥ ت ٣ ، ٤ ، ص ١٦ ت ١ .

(٢) حديث المرأة التى عرضت نفسها على النبى ﷺ روى بألفاظ مختلفة ومن طرق متعددة عن سهل بن سعد الساعدى رضى الله عنه . أما بلفظ « أنكحتكها » فقد جاء فى موضع واحد فى : البخارى (فتح البارى) ٩/٢٠٥ (كتاب النكاح ، باب التزويج على القرآن وبغير صداق) وهو الحديث رقم ٥١٤٩ وقد علق عليه ابن حجر تعليقا طويلا (٢٠٥ - ٢١٦) . وجاء بنفس اللفظ فى : سنن النسائى ٦/٩١ - ٩٢ (كتاب النكاح ، باب الكلام الذى ينعقد به النكاح) ؛ المسند ٥/٣٣٠ .

(٣) جاء الحديث وفيه لفظ « زوجتكها » فى : فتح البارى (رقم ٥١٣٢) ٩/١٨٨ (كتاب النكاح ، باب إذا كان الولى هو الخاطب) ونصه كما يلى : « .... حدثنا سهل بن سعد قال : كنا عند النبى ﷺ جلوسا فجاءته امرأة تعرض نفسها عليه فخفض فيها البصر ورفعه فلم يردها ، فقال رجل من أصحابه : زوجنيها يا رسول الله ، قال : أعندك من شىء ؟ قال : ما عندى من شىء . قال : ولا خاتم من حديد ؟ قال : ولا خاتم ، ولكن أشق بردتى هذه فأعطيها النصف وآخذ النصف . قال : لا ، هل معك من القرآن شىء ؟ قال : نعم . قال : اذهب فقد زوجتكها بما معك من القرآن » . وجاء الحديث وفيه لفظ « زوجتكها » فى موضع آخر فى : فتح البارى (رقم ٥٠٢٩) ٩/٧٤ (كتاب فضائل القرآن ، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه) ؛ سنن ابن ماجة ١/٦٠٨ (كتاب النكاح ، باب صداق النساء) . وجاء الحديث بلفظ « زوجناكها » فى فتح البارى (رقم ٢٣١٠) ٤/٤٨٦ ، (رقم ٥١٣٥) ٩/١٩٠ - ١٩١ .

(٤) جاء الحديث وفيه لفظ « أملكتها » فى المسند ٥/٣٣٤ . ولكنه جاء وفيه لفظ =

واللفظ الأول مطابق لما رواه مسلم فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه كان يقول : « اللهم رب السموٰات السبع ورب الأرض ورب العرش العظيم ، ربنا ورب كل شىء ، فالق الحب والنوى ، منزِّل التوراة والإنجيل والقرآن ، أعوذ بك من شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها ، أنت الأول فليس قبلك شىء ، وأنت الآخر فليس بعدك شىء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شىء ، وأنت الباطن فليس دونك شىء ، اقض عنى الدين وأغننى من الفقر » (١) .

فقوله : أنت الأول فليس قبلك شىء ، مطابق لقوله : كان الله ولم يكن شىء قبله ، والحديث دلَّ بأنه كان عرشه على الماء وأنه كتب فى الذكر كل شىء قبل أن يخلق السموٰات والأرض .

وهكذا جاء فى صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، عن النبى ﷺ أنه قال : « كتب (٢) الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموٰات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكان عرشه على الماء » (٣) فأخبر فى

= « ملكتكها » فى عدة مواضع فى البخارى (فتح البارى الأرقام : ٥٠٣٠ ، ٥٠٨٧ ، ٥١٢٦ ، ٥١٤١ ، ٥٨٧١) . وجاء الحديث وفيه لفظ « أملكناكها » فى (فتح البارى رقم ٥١٢١) .

(١) حديث مسلم سبق أن أشار إليه ابن تيمية فى الجزء الأول ، انظر ص ١٥ ، ت ٢ .

(٢) فوق كلمة « كتب » توجد كلمة « قدّر » بين السطرين .

(٣) جاء هذا الحديث من قبل فى الجزء الأول من هذا الكتاب وتكلمت عنه هناك . انظر الجزء الأول ، ص ١٤ — ١٥ ، ت ١ .

هذا الحديث الصحيح بما يوافق ذلك الحديث الصحيح أيضا : أنه قدّر المقادير قبل خلق السموٰات والأرض حين كان عرشه على الماء ، وكلاهما يوافق القرآن .

وفى حديث أبى رزين العقيلى الذى رواه أحمد والترمذى وغيرهما أنه قال للنبى ﷺ : « أين كان ربنا قبل أن يخلق السموٰات والأرض ؟ قال : « كان فى عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء ، ثم خلق العرش » (١) . فأخبر فى هذا الحديث أنه خلق العرش ، كما أخبر فى غير موضع من القرآن أنه ربّ العرش ، وكما دخل العرش فى قوله : خالق كل شىء ، ولم يدخل فى خلق السموٰات والأرض فى ستة أيام ، بل كان مخلوقا قبل ذلك .

ظ ١٢٥

الصحيح أن العرش خلق قبل القلم

وقد تنازع السلف : هل خلق العرش أولا أو القلم ؟ على / قولين حكاهما الحافظ أبو نعيم العلاء الهمدانى وغيره : أصحهما أن العرش أولا ، ومن قال : إن القلم خلق أولا احتج بالحديث الذى رواه أبو داود فى سننه وغيره عن عبادة عن النبى ﷺ أنه قال : « أول ما خلق الله القلم قال له :

---

(١) الحديث فى : سنن الترمذى (تحفة الأحوذى) ٨/٥٢٨ - ٥٣١ (كتاب التفسير ، ومن سورة هود) ونصه : « .... عن وكيع بن حدس عن عمه أبى رزين قال : قلت : يا رسول الله : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان فى عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء » قال أحمد (بن منيع) قال يزيد (بن هارون) : العماء ، أى ليس معه شىء .. وقال الترمذى : هذا حديث حسن . وجاء الحديث بألفاظ متقاربة فى : سنن ابن ماجة ١/٦٤ - ٦٥ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) ؛ المسند ٤/١١ ، ١٢ .

اكتب . قال : ما أكتب ؟ قال : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة » (١) .

وقد روى عن ابن عباس من عدة أوجه : أول ما خلق الله القلم . فهذه الأحاديث هى المعروفة عند أهل العلم بالحديث ، وأما ما يروى : « أول ما خلق الله العقل قال أقبل فأقبل » فهو موضوع . وبتقدير صحته فلفظه « أول ما خلق قال له » فليس فى شىء من العلم المنقول عن الأنبياء – لا عن نبينا ولا عن غيره – أن العقل أول المخلوقات ، كما يقول ذلك المتفلسفة ، ومن أخذ ذلك عنهم من متكلم ومتصوف وغيره .

ومن زعم أن العقل يسمى قلما ، لأنه ينقش العلوم فى لوح النفس ، وسمّى النفس لوحاً ، فأول ما فى هذا أن هذا يُعلم بالاضطرار أنه ليس من لغة العرب ولا قاله أحد من مفسرى القرآن والحديث . ثم يقال : قد

---

(١) الحديث فى سنن أبى داود ٣١١/٤ (كتاب السنة ، باب فى القدر) عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه ونصه : « .... عن أبى حفصة قال : قال عبادة بن الصامت لابنه : يا بنى إنك لن تجد طعم حقيقة الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن أول ما خلق الله القلم ، فقال له : اكتب ، قال : رب وماذا أكتب ؟ قال : اكتب مقادير كل شىء حتى تقوم الساعة . يا بنى إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : من مات على غير هذا فليس منى .

والحديث جاء عنه أيضا فى سنن الترمذى فى موضعين ٣٦٩/٦ – ٣٧٠ (تحفة الأحوذى) (أبواب القدر ، باب) وقال الترمذى : هذا حديث غريب ؛ ٢٣٢/٩ – ٢٣٣ (تحفة الأحوذى) (كتاب التفسير ، ومن سورة ن والقلم) وقال الترمذى فى آخره : هذا حديث حسن صحيح غريب وفيه عن ابن عباس .

والحديث فى المسند (ط . الحلبى) ٣١٧/٥ .

أخبر أنه كتب ما يكون إلى يوم القيامة فقط ، وعندهم هو المبدع للعالم كله ، وهو ربّ كل شيء بعد الأول .

وأيضا فإنه أخبر أنه قدّر ذلك وكتبه قبل أن يخلق السموٰات والأرض بخمسين ألف سنة ، وأنه بعد أن كتب فى الذكر كل شيء خلق السموٰات والأرض ، وعندهم أنه ومفعوله قديمان أزليان ، وأنه لم تزل معه السموٰات والأرض ، وأنها متولدة عنه معلولة لم تتأخر عنه لحظة فضلا عن خمسين ألف سنة .

وأيضا فالعقل الأول عندهم تولّد عنه العقل الثانى والنفس والفلك ، وإبداع العقل أعظم من إبداعه للنفس والفلك ، وإبداعه لذلك أعظم من مجردَ نقشه فى النفس ، والنفس الفلكية جمهورهم يقولون : إنها عرض فى الفلك ، ولكن ابن سينا وطائفة قليلة يقولون : إنها جوهر قائم بنفسه ، / فكيف يُعبّر عن العقل الأول بأضعف أفعاله ولا يعبر عنه بأجل أفعاله وأعظمها ؟ وإن شاع هذا شاع تسمية الواجب بنفسه قلماً أيضا ، لأنه علّم العقل الأول ما يعلمه للنفس . ص ١٢٦

وأيضا فهم يقولون : إن العقول هى الملائكة التى أخبرت بها الرسل ، فإذا كانت العقول تسمى أقلاما لنقشها العلم فى النفوس ، فالملائكة تسمى أقلاما ، ومن قال : إن الملائكة هى أقلام ، فهو أخس من بهيمة الأنعام . وكذلك ينبغى أن يُسمى كل معلّم قلما ، وهذا ليس فى لغة العرب لا حقيقة ولا مجازا .

وأيضا فإنه قد قال فى القلم : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة ،

وهذا إشارة إلى كتابة ما فى هذا العالم الكائن إلى يوم القيامة ، لا كتابة ما يكون بعد ذلك .

ودلائل فساد قول هؤلاء كثيرة . وإذا عُرف بطلان قولهم بقى القولان اللذان للمسلمين ، وإنما قولنا الصحيح أن العرش خُلق أولا ، لأن ذلك ثبت فى الحديث الصحيح ، رواه مسلم فى صحيحه : « أنه قدّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموٰات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكان عرشه على الماء » فهذا يدل على أنه قدَّر إذ كان عرشه على الماء ، فكان العرش موجودا مخلوقا عند التقدير لم يوجد بعده .

وكذلك قوله فى الحديث الصحيح الذى رواه البخارى : « كان الله ولا شىء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شىء » . وفى رواية : « ثم كتب فى الذكر كل شىء » فهو أيضا دليل على أن الكتابة فى الذكر كانت والعرش على الماء .

وأما الحديث الذى فيه : أول ما خلق الله القلم ، وأنه أمره أن يكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة ، فذلك [1] بيان لخلق العالم الذى خلقه فى ستة أيام ، وأن تقدير هذا العالم كان قبل خلقه ، وأنه أول ما خلق من أسباب هذا العالم القلم ، لأن تقدير المخلوق / سابق لخلق المخلوق . ظ ١٢٦

وهذا ذكر فيه أنه كتب فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة ، فالمقدَّر به هو المخلوق الذى خُلق القلم قبله ، ولم يذكر فيه تقدير جميع المخلوقات

---

(١) فى الأصل : فكذلك ، وهو تحريف .

الكائنة بعد القيامة ، فلم يجب أن يكون متقدماً على غيره : هذه المقدرات المخلوقة مما خلق قبل ذلك .

وقد جاءت الآثار المتعددة عن الصحابة والتابعين وغيرهم بأن الله سبحانه لما كان عرشه على الماء خلق السماء من بخار الماء وأيبس الأرض . وهكذا فى أول التوراة الإخبار بأن الماء كان موجوداً وأن الريح كانت ترف عليه وأن الله خلق من ذلك الماء السماء والأرض . فهذه الأخبار الثابتة عن نبينا ﷺ فى الكتاب والسنة مطابقة [1] لما عند أهل الكتاب من اليهود والنصارى ممّا فى التوراة ، وكل ذلك يصدّق بعضه بعضا ، ويخبر أن الله خلق هذا العالم سمٰواته وأرضه فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأنه كان قبل ذلك مخلوقات كالماء والعرش ، فليس فى أخبار الله تعالى أن السمٰوات والأرض أبدعتا من غير شىء ، ولا أنه لم يكن قبلها شىء من المخلوقات .

وقد أخبر الله فى غير موضع أنه خالق كل شىء ، وأنه رب كل شىء ، وهذا يناقض قول من يقول : إنه موجب بذاته لهذا العالم وأنه معلول له ، فإن خلق الشىء يتضمن إحداثه ، ولم يقل أحد من أهل لغة العرب أن الشىء يكون محدَثا ويكون قديماً أزلياً ، وكونه مخلوقاً قديماً أزليا أبعد فى لغتهم من ذلك ، فإن الناس متفقون على أن كل مخلوق حادث ومحدَث ، وأنه يسمى فى اللغة حادث ومحدَث ، ومتنازعون فى أن كل حادث ومحدَث هل يكون مخلوقا ؟ .

---

(١) فى الأصل : مطابق .

ولم أعلم أنهم نقلوا أنه يجب أن يُسمَّى فى اللغة مخلوقا ، وإنما النزاع بينهم فى ذلك نزاع عقلى . ومن هنا نشأ الاضطراب بين الناس فى مسألة كلام الله ومسألة أفعال الله ، فصاروا يحملون ما / يسمعونه من الكلام على عرفهم ، فغلط كثير منهم فى فهم كلام السلف والأئمة ، بل وفى فهم كلام الله ورسوله ، والواجب على من أراد أن يعرف مراد المتكلم أن يرجع إلى لغته وعادته التى يخاطب بها ، لا نفسر مراده بما اعتاده هو من الخطاب ، فما أكثر ما دخل من الغلط فى ذلك على من لا يكون خبيرا بمقصود المتكلم ولغته .

ص ١٢٧

عود إلى الكلام فى مسألة كلام الله وأفعال الله

كما أصاب كثيرا من الناس فى قوله : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢] ، فإنهم ظنوا أن المحدَث والقديم فى لغة العرب التى نزل بها القرآن هو المحدث والقديم فى اصطلاح المتكلمين : هو ما لا أول لوجوده ، وما لم يسبقه عدم ، فكل ما كان بعد العدم فهو عندهم محدث ، وكل ما كان لوجوده ابتداء فهو عندهم محدَث ، ثم تنازعوا فيما تقدّم على غيره : هل يسمى قديما حقيقة أو مجازا ؟ على قولين لهم .

وأما اللغة التى نزل بها القرآن فالقديم فيها خلاف المحدَث ، وهما من الأمور النسبية ، فالشيء المتقدم على غيره قديم بالنسبة إلى ذلك المحدث ، والمتأخر محدث بالنسبة إلى ذلك القديم ، وإن كانا كلاهما محدَثين بالنسبة إلى من تقدمهما ، وقديمين بالنسبة إلى من تقدماه ، ولم يوجد فى لغة القرآن لفظ « القديم » مستعملا إلا فيما يُقدّم على غيره ، وإن كان موجودا بعد عدمه ، لكن ما لم يزل موجودا هو أحق بالقدم .

وقد تنازع الناس فى « القديم » هل يجعل من أسماء الله . فذهب طائفة كابن حزم إلى أنه لا يسمى قديماً بناء على أن الأسماء توقيفية ، ولم يثبت هذا الاسم عن النبى ﷺ .

والمقصود أنه مستعمل فى القرآن فيما تقدم على غيره كقوله تعالى : ﴿ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ [سورة يس : ٣٩] ، وقوله تعالى : ﴿ قَالُوا تَاللهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ ﴾ [سورة يوسف : ٩٥] ، وقوله : ﴿ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ ﴾ [سورة الأحقاف : ١١] ، وقوله عن إبراهيم : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٧٥ ، ٧٦] . فالمحدث يقابل هذا القديم . ط ١٢٧

وكان القرآن ينزل شيئا فشيئا ، فما تقدم نزوله فهو متقدم على ما تأخر نزوله ، وما تأخر نزوله محدث بالنسبة إلى ذلك المتقدم ، ولهذا قال : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢] ، فدل أن الذكر منه مُحدَث ومنه ما ليس بمحدَث .

والذكر كله مخلوق ومحدث مسبوق بالعدم عند القائلين بأن القرآن وغيره من كلام الله مخلوق ، أو هو كله مخلوق مسبوق بعدم ، وإن لم نقل مخلوق ، فلا يكون للتخصيص عندهم معنى ، لكن يبقى أن يُقال : فإذا كان موصوفا بالحدوث الأخص ، وهو تقدم غيره عليه ، فالحدوث الأعم ، وهو كونه مسبوقا بالعدم لازم لهذا ، ولكن هذا لا يقتضى أن يكون نوع الذكر كذلك كما قد عُرف .

وهكذا فَهْمُ كثير من الناس لكلام السلف والأئمة فى القرآن ،

فإنه اشتهر أن السلف كانوا يقولون : القرآن غير مخلوق ، وكانت المعتزلة والكُلاَّبية (١) ومن وافقهم من أهل الحديث والفقه والتصوف ليس عندهم إلا قديم أو مخلوق ، فالرب قديم إما بدون الصفات عند المعتزلة وإما بصفاته عند الكُلاَّبية ، وما سوى ذلك مخلوق منفصل عن الله كائن بعد أن لم يكن .

فصار هؤلاء يعتقدون أن من قال : القرآن غير مخلوق ، فمراده أنه قديم لازم لذات الله ، وأنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، ولا يجوز أن يُقال : يقدر أن يتكلم ، أو أنه يتكلم بمشيئته ، وهذا أحد قولى أبى حنيفة وأحمد والشافعى ومالك وغيرهم .

وقد حكى القولين عن أصحاب أحمد أبو بكر عبد العزيز فى كتابه (٢) ، وأبو عبد الله بن حامد فى أصوله (٣) . والقول الثانى – وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة ، وطوائف من / أهل الكلام من ص ١٢٨

---

(١) وهم أتباع ابن الكُلاَّب وسبق الكلام عنه فى هذا الجزء ، ص ٣٥١ .

(٢) هو أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد بن معروف المعروف بغلام الخليل المتوفى سنة ٣٦٣ . انظر ما ذكرته عنه فى (س) ٣٠٠/١ . وانظر فى ترجمته أيضا : تاريخ بغداد ٤٥٩/١٠ – ٤٦٠ ؛ النجوم الزاهرة ١٠٦/٤ ؛ البداية والنهاية ٢٧٨/١١ ؛ الأعلام ١٣٩/٤ .

(٣) هو أبو عبد الله الحسن بن حامد بن على بن مروان البغدادى المتوفى سنة ٤٠٣ . انظر ما ذكرته عنه فى (س) ٢٩٩/١ . وانظر فى ترجمته أيضا : النجوم الزاهرة ٢٣٢/٤ ؛ الأعلام ٢٠١/٢ .

الهشامية (١) والكرَّامية (٢) ، وأبى معاذ (٣) وزهير الأثرى (٤) ، وطوائف من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة ، ومذهب داود بن على (٥) وغيرهم ، فهؤلاء يقولون : ثمَّ قسم ثالث ليس بمخلوق منفصل عن الله ، وليس بقديم العين وإن كان نوعه قديما ، وقد يقال فى الشىء : إنه قديم ، بمعنى أنه لم يزل شيئاً بعد شىء ، وقد يقال : قديم بمعنى أنه موجود بعينه فى الأزل .

ولما صارت المعتزلة والكُلاَّبية ومن وافقهما لا يعتقدون أنه ليس هنا إلا قولان : أنه قديم ومخلوق ، وأنه لا موجود إلا قديم بعينه لم تزل عينه ، أو مخلوق منفصل عن الله ، طال النزاع فى مسألة القرآن ، وصارت الخلقية يحتجون بما يدل على أن القرآن متعلق بمشيئة الله وقدرته ، وأن الكلام مستلزم لفعل المتكلم ، ويحتجون بما يدل على أن الكلام فعل ، وأنه متعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه يقول كلاما متعلقا بالأوقات ، كقوله : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ [سورة طه : ١١٦] ، وقوله : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا ﴾ [سورة الزخرف : ٣] ، وقوله : ﴿ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾ [سورة هود : ١] .

---

(١) أتباع هشام بن الحكم وسبق الكلام عنه فى الجزء الأول ، ص ٣٦ ، ت ٦ . وانظر ما ذكرته عن الهشامية فى (د) جـ ١ ص ٢٤٨ ت ١ .

(٢) سبق الكلام على الكرامية فى الجزء الأول ، ص ١١ ت ٣ وعن ابن كرام ، ص ٣٦ ، ت ٤ .

(٣) سبق الكلام على أبى معاذ التومنى ، فى الجزء الأول ، ص ١٢٩ ، ت ١ .

(٤) فى الأصل : وزهير الأبرى ، وسبق الكلام عنه فى هذا الجزء .

(٥) سبق الكلام عن داود بن على فى الجزء الأول ، ص ١٢٩ ت ٢ .

وما يدل على أنه متكلم بكلام بعد كلام كقوله : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٩] وأمثال ذلك .

ومنازعوهم يحتجون بما يدل على أنه وصف لله قائم بذات الله ، وأنه يمتنع أن لا يكون كلامه إلا ما خلقه فى غيره ، وأنه لو كان الكلام مخلوقا لم يختص بالإضافة إليه إضافة قول ، بل يضاف إليه كما يضاف إليه سائر المخلوقات ، وأنه يلزم أن يكون ما خلقه من الكلام فى غيره كلاماً له ، وهو خالق كل شىء ، فكلٌّ كلامٍ كلامه ، وأن يكون ما خلقه من الأصوات صوتاً له ، وأن الكلام لا يوصف به إلا من قام به ، كما لا يوصف بالعلم والحياة والحركة / إلا من قام به ذلك . ظ ١٢٨

ويقول هؤلاء : الكلام من صفات الذات ، ليس من صفات الفعل . وأما الجمهور — من أهل الحديث والكلام والفقه والتصوف وغيرهم — فيقولون : مدلول الأدلة الصحيحة من الجانبين صحيحة ولا تناقض بينهما ، ولا منافاة بين كونه صفة ذات وصفة فعل ، فإن الأقسام ثلاثة ، أحدها : ما توصف به الذات مع عدم تعلق القدرة والمشيئة به كالحياة .

والثانى : ما يكون مخلوقا بائنا عن الله ، فهذه هى المفعولات . والصنفان الأولان يقول أكثرهم : هذه هى الأفعال ، ولا يفرِّقون بين الفعل والمفعول ، والخلق والمخلوق . وبعضهم يفرّق مع قوله أنه ما ثمَّ إلا قديم أو مخلوق ، فيجعل التكوين صفة قديمة ، كما يقول ذلك غيره فى الإرادة ،

وهذا قول كثير من أهل الكلام والحديث والفقه ، من أصحاب أبى حنيفة وأحمد والشافعى وغيرهم .

والثالث : ما يقوم بذات الربّ مع كونه بقدرته ومشيئته ، فهذا فى الصفات الذاتية لقيامه بالذات ، وهو من الفعلية لتعلقه بالمشيئة والقدرة . والكلام عند الصنف الثالث من هذا الضرب .

فإذا عُرف منشأ اضطراب الناس نقلا وعقلا فى كلام الله فكذلك فى أفعاله ، فإن الذين لم يجعلوا الأمر إلا نوعين : قديما بعينه ، أو مخلوقا منفصلا عنه – من المعتزلة ونحوهم – وقد علموا أن الله خالق كل شىء ، صاروا يفهمون من كون الله خالق كل شىء : أن الله بقى معطَّلا من الفعل – أو من الفعل والكلام – تعطيلاً أزليا قديماً لا أول له ، ثم فعل أو تكلم بدون سبب اقتضى ذلك أصلا . ثم يقول كثير منهم : وهكذا يصير معطَّلا فى الأبد لا يفعل شيئا ولا يتكلم ، فكان لا يفعل ولا يتكلم ، ثم يصير لا يتكلم ولا يفعل شيئا ، وإنما المدة التى تكلم فيها وعمل مدة محدودة الطرفين ، ويجعلون هذا هو دين / الرسل ، الذى جاءت به الكتب وبعثت به الرسل ، ويترجمون عمَّا جاءت به الرسل بعباراتهم بحسب فهمهم . فيقولون : العالم محدَث ، والعالم ما سوى الله . ص ١٢٩

ومعنى ذلك أن الله لم يزل معطَّلا عن الفعل والكلام حتى أحدث العالم بلا سبب أصلا ، بل نفس القادر المختار يرجِّح أحد المتماثلين بلا مرجح أصلا (١) ، كالجائع إذا قُدّم له رغيفان ، والهارب إذا عَنَّ له

---

(١) كتب فى الهامش أمام هذا الموضع : « بلغت المقابلة والتصحيح والحمد لله » .

طريقان . فطَمِع المناظرون لهم فى قدم العالم من الدهرية من اليونان أتباع أرسطو وغيرهم ، واعتقدوا أنهم إذا أثبتوا امتناع حدوث العالم بعد دوام التعطيل الذاتى ، فقد قطعوا هؤلاء وأثبتوا قدم العالم وقدم هذه الأفلاك ، كما هو قول أرسطو .

ويقول ابن سينا : العقل الصريح الذى لم يكذب قط يعلم أنا إذا فرضنا ذاتاً معطلة كانت لا تفعل ، ثم فعلت بعد أن لم تفعل ، فلا بد من حدوث شيء : إما قدرة وإما إرادة وإما سبب ما ، وأما إذا كانت لا تفعل ، ثم حال أن تفعل كحال أن لا تفعل ، لَزِم أن لا تفعل ، والتقدير أنها فعلت ، فلزم الجمع بين النقيضين ، وإنما لزم الجمع لأنَّا فرضنا ذاتاً معطَّلة عن الفعل ، فإذا كان هذا باطلا فنقيضه حق .

ولكن هذا لا يفيد [1] قدم العالم ، ولا قدم شيء من العالم ، ولا قدم فعل بعينه ولا مفعول بعينه ، بل هذا بعينه يدل على امتناع قدم شيء من العالم ، وإن قُدر أفعالٌ متعاقبة ، فإنه إذا كان حال الذات فيما لا يزال كحالها فى الأزل ولم تختلف ، لزم أن لا يحدث عنها هذا الحادث المعيَّن ، لأنها كانت وهذا الحادث لم يحدث ، وهى الآن على ما كانت عليه ، فيلزم أن لا يحدث هذا الحادث .

وإذا قيل : تجدد فى العالم أمور جعلت هذا مستعداً للفعل .

قيل : والكلام فى ذلك المتجدد كالكلام فى غيره : يمتنع أن يتجدد / عن ذاتٍ حالها عند التجدد وقبل التجدد شيء ، سواء تجدد بواسطة أو بغير واسطة ، فإن الحادث يقتضى حصوله كمال التأثير وقت

ظ ١٢٩

---

(١) فى الأصل : لا يفيده .

إحداثه ، والقول فى حدوث تمام ذلك التأثير كالقول فى ذلك الأثر الحادث ، فلابد أن ينتهى إلى المؤثر الأول : إنه تجدد له حال يوجب كمال التأثير حال حدوث كل أثر ، وإن كان كمال حدوث التأثير بذاته ، وإن كانت ذاته اقتضت أن تفعل شيئا بعد شيء ، فهى التى تكون بنفسها فاعلة لهذا ، ثم لهذا ثم لهذا ، ليس غيرها يجعلها فاعلا ، فإن ذلك الغير هو من مفعولاتها ، فهى التى جعلته مفعولا ، فما ثمَّ إلا الفاعل ومفعولاته ، ولا شيء من مفعولاته إلا منه .

فهذا ممكن فى العقل ، بخلاف ما إذا قيل : إنه دائما يحدث الأنواع المختلفة الحادثة ، وحاله حين جدَّد هذا كحاله قبل ذلك ، فإن هذا إن جاز جاز أن لا يكون فاعلا ثم يصير فاعلا له من غير تجدد شيء ، فإن امتنع أن يفعل بعد أن لم يفعل من غير تجدد شيء ، امتنع أن يفعل هذا بعد أن لم يكن فاعلا له من غير تجدد شيء ، فهم أنكروا على خصومهم حدوث حادثٍ عن القديم بلا سبب حادثٍ ، وقولهم يستلزم أن جميع الحوادث المتعاقبة المختلفة تحدث عن القديم بدون سبب حادث ، سواء قالوا : إنها تحدث بواسطة العقل وبدون واسطة العقل ، فإن العقل عندهم لازم لذاته لا يحدث فيه شيء من الحوادث أصلا .

فتبين أن قولهم الذى فرّوا إليه أشدُّ بطلاناً وتناقضاً من قول خصومهم الذى فرّوا منه . يبين ذلك أن حدوث الحوادث عن القديم الواجب بنفسه بلا حدوث سبب : إن كان ممكنا ، كان قول منازعيهم ممكناً ، وبطلت حجتهم على قدم شيء من العالم ، وإن كان ممتنعا كان قولهم أشدُّ بطلانا من قول منازعيهم [١] .

---

(١) كتب فى هامش الأصل أمام هذا الموضع « قوبل بحسب الطاقة » .

ص ١٣٠ / فتبين فساد قولهم على تقدير النقيضين ، فيكون فاسدا فى نفس الأمر قطعاً . وذلك أنه إذا لم يمكن حدوث حادث من القديم الواجب إلا بحدوث سبب أو حال للمحدث ، والتقدير عندهم أن القديم الواجب بنفسه لا يقوم به شيء من الأمور الاختيارية ، ولا يحدث له حالٌ أصلا ، بل حاله قبل إحداث المعين وبعده سواء ، فحينئذ لا يكون محدثا لشيء من الحوادث لا بوسط ولا بغير وسط ، فيلزم حدوث الحوادث بغير محدِث

وهم يعتذرون فى هذا الموضع بأن يقولوا : الواجب لنفسه الذى يسمونه العلة الأولى والمبدأ عام الفيض دائما ، ولكن حدوث الحوادث عنه يتوقف (١) على حدوث الاستعدادات والقوابل ، فإذا حدثت حدث عنه الفيض ، كما يقولون مثل ذلك فى العقل الفعّال ، فيقولون : إن فيضه على ما تحت الفلك عام ، ولكن يتوقف ذلك على حدوث الاستعدادات والقوابل بامتزاج الأجسام ، الحاصل عن حركات الأفلاك واتصالات الكواكب .

وهذا الاعتذار من أعظم الخطأ والكلام الباطل ، لوجهين أحدهما : أن العقل الفعّال عندهم ليس هو علة تامة لحدوث ما يفيض عنه ولا فاعلا مستقلا ، بل حدوث الفيض عنه يتوقف على حوادث تحدث من غيره ، فكأن له شريكاً (٢) فى الفيض ، فلهذا يتوقف فيضه

(١) فى الأصل : تتوقف .
(٢) فى الأصل : شريك ، وهو خطأ .

على ما يحدث عن مشاركيه ، وأما الواجب بنفسه الذى يسمونه العلة الأولى والمبدأ الأول ، فلا يتوقف فيضه على غير ذاته ، ولا له شريك غنى عنه ، بل كل ما سواه صادر عنه ومفعول له ، وهم يسمّونه معلولاً له وموجباً له ونحو ذلك ، فلم يجز أن يكون فيض الربّ تعالى موقوفا على حدوث حادث من غيره ، كما جاز مثل ذلك فى العقل الفعّال عندهم ، والتمثيل / بالعقل الفعّال على أصلهم . ظ ١٣٠

وأما المسلمون فلا حقيقة عندهم للعقل الفعّال ، بل التمثيل يحصل بالشمس ، فإنها إذا ظهرت كان نورها وحرارتها عامة ، وإن توقف ذلك على حدوث استعدادات وقوابل ، فإذا كان هناك سقف أو سحاب يمنع فيض ضوئها وحرارتها ، ثم زال ذلك المانع ، حدث الضوء والحرارة بدون تجدد فعل فى ذاتها ، وإنما هو لحدوث حادث فى غيرها .

الثانى : أن يُقال : الواجب بنفسه القديم رب العالمين ، الذى يسمونه العلة الأولى والمبدأ الأول ، إما أن يكون علة تامة فى الأزل بنفسه ، أى مقتضيا وموجبا بنفسه كما يدّعونه ، وإما أن يتوقف إيجابه على غيره . فإن كان الأول لزم أن يقترن به جميع موجبه ومقتضاه فى الأزل ، فيكون جميع معلولاته أزلية ، وكل واحد من الحوادث ليس أزليا ، فلا يكون شىء منها من معلولاته ، فلا يكون شىء منها حادث عنه ، لا بوسط ولا غيره ، فيلزم أن لا محدث لها بحال ، إذ ليس هناك واجب قديم غيره يكون مبدأً للحوادث وعلةً لها ، بوسط أو بغير وسط .

وإن قيل : يتوقف إيجابه على غيره ، لزم أن لا يكون علة تامة ، فلا

يقارنه شيء من المعلولات فى الأزل . هذا يبطل قولهم ويقتضى امتناع قدم شيء من العالم .

وأيضا فإن إيجابه إذا كان متوقفا على غيره ، كان ذلك مستلزما للدَّوْر القبلى ، وللتسلسل فى المؤثرات ، وكلاهما باطل باتفاق العقلاء ، فإن ذلك الغير إن كان معلولاً له لزم الدَّوْر القبلى ، وإن لم يكن معلولا له لزم التسلسل فى المؤثرات ، فإن تأثيره حينئذ يكون موقوفا على ذلك الغير ، وذلك الغير إن كان ممكناً فلابد له من واجب ، والقول فيه كالقول فى الأول ، وإن كان واجبا بنفسه لزم توقف تأثير كلٍّ من الواجبين على تأثير الآخر ، فلا يكون هذا مؤثرا حتى يجعله الآخر مؤثرا ، / وكذلك بالعكس ، فلا يكون كل واحد منهما مؤثرا ، وهذا كله مبسوط فى غير هذا الموضع .

ص ١٣١

والمقصود هنا بيان أن قولهم أشدّ بطلانا من قول منازعيهم ، وأن الأصل الذى بَنَوْا عليه حجتهم ، وهو أن المؤثر التام لابد أن يقارنه الأثر ، والأثر لابد أن يقارنه المؤثر التام ، هو نفسه يبطل حجتهم ومذهبهم ، فإنه يقتضى أن المؤثر التام لم يكن تاماً مؤثرا لشيء من الحوادث إلا حين حدوثه .

وحينئذ فقبل ذلك لم يكن مؤثرا تاما ، ثم صار مؤثرا ، فانتقل من عدم التأثير إلى وجود التأثير ، من غير تغير منه ولا حدوث شيء عنه أصلا عندهم ، فإنهم إذا قالوا : حركات الأفلاك هى شرط فى التأثير ، أو قالوا : تصورات النفس الفلكية وإراداتها الحادثة هى الشرط فى التأثير ، أو قالوا : كل حادث شرط لما بعده – كان هذا باطلاً من وجهين :

أحدهما : أن القول فى حدوث تلك الحوادث من الحركات والإرادات والتصورات ، كالقول فيما حدث عنها ، فلا يكون مؤثراً تاماً فيها حتى يحدث له ما به يصير مؤثراً تاما ، وهو لا يحدث فيه شيء من الحوادث عندهم ، فلا يكون مؤثرا تاما فى حال من الأحوال لشيء من الحوادث .

الثانى : أن يُقال : الحادث الأول لا يجوز أن يكون هو الذى به صار المؤثر تاما فيما بعده من الحوادث ، فإن تمام المؤثر لابد أن يكون موجوداً عند وجود الأثر ، سواء سمى شرطاً أو جزءاً أو عدم مانع أو غير ذلك من الأسماء ، لأن التقدير أن العلة التامة يقارنها معلولها ، وأن الأثر يقارنه المؤثر التام ، فلو قدر وجود بعض ما به يتم المؤثر قبل وجود الأثر وعدمه عند وجود الأثر ، للزم أن لا يكون المؤثر التام موجوداً عند وجود الأثر ، وأن لا يكون الأثر موجوداً عند وجود المؤثر التام ، بل يكون موجوداً عند عدم بعض ما به يتم المؤثر .

والتقدير خلاف ذلك . ولهذا / وجب وجود العلة التامة عند وجود المعلول ، وإن شئت قلت : والفاعل التام عند وجود المفعول . وإن شئت : المؤثر التام عند وجود الأثر . ظ ١٣١

فإن قيل : يمكن أن يكون تأثير القديم فى الثانى مشروط بعدم الأول ، وعدم الأول مقارن لحدوث الثانى ، لا يكون الشرط مجرد حدوث الأول ، كما يقول من يقول : إنه لم يزل متكلما إذا شاء ، وفاعلا بمشيئته شيئاً بعد شيء .

فنقول (١) : إن نفس ذاته هى المؤثرة فى كل واحدٍ واحدٍ من تلك الأقوال والأفعال ، لكن تأثيرها فى الثانى مشروط بعدم الأول .

وإلا فلو قيل : إن الحادث الثانى يجب أن يحدث عند حدوثه أمر وجودى يلزم التسلسل فى تمام التأثير ، وذلك من التسلسل فى التأثير ، وهو ممتنع ، فإنه إذا كان ذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث عند حدوثه حادث ، وهذا أيضا يحدث عند حدوثه حادث ، لزم التسلسل فى تمام أسباب ومسببات إلى غير نهاية ، وذلك ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، كما يمتنع أن يكون لهذا المحدِث محدِث ، ولهذا محدِث إلى غير نهاية ، فلابد أن تكون الحوادث صادرة عن قديم ، ويكون حدوث الثانى مشروطاً (٢) بعدم الأول ، فيكون بما فى المؤثر الحادث عَدِم الأول ، والمؤثر القديم يحدث هذا بعد هذا ، وحدوث الثانى مشروط بعدم الأول .

قيل : هذا الذى ذكر يجب اعتباره فى الفاعل الأول الواجب بذاته ، إذا كان فاعلاً لشىء بعد شىء ، ولم يكن مؤثرا تاماً لشىء أزلى ، بل ذاته مستلزمة لنوع التأثير ، لا لتأثير معين .

وهؤلاء القائلون بقدم العالم اشتبه عليهم نوع التأثير بعين التأثير ، فلما رأوا أن الذات تستلزم كونه مؤثراً لامتناع حدوث ذلك ، لم يميزوا بين النوع والعين ، فظنوا أن هذا يقتضى قدم الأفلاك أو غيرها من أعيان العالم .

---

(١) فى الأصل : فيقول .
(٢) فى الأصل : مشروط ، وهو خطأ .

وهذا خطأ قطعا ، فإن الذات تستلزم نوع التأثير لا عينه ، فإذا قدر أنها لم تزل / فاعلة لشيء بعد شيء ، لم يكن شيء من مفعولاتها قديماً ، بل كل ما سواها حادث كائن بعد أن لم يكن ، وإن كان فعلها من لوازم ذاتها .

ص ١٣٢

والذين قابلوا هؤلاء لما أرادوا أن يثبتوا حدوث كل ما سوى الله ، ظنوا أن هذا يتضمن أنه كان معطلًا غير قادرٍ على الفعل ، وأن كونه محدثا لا يصح إلا على هذا الوجه ، فهؤلاء أثبتوا التعطيل عن نوع الفعل ، وأولئك أثبتوا قدم عين الفعل ، وليس لهم حجة تدل على ذلك قط ، وإنما يدل على ما يذكرونه من الحجج على ثبوت النوع لا على ثبوت عين الفعل ولا عين المفعول ، ولو كان يقتضى دليلهم الصحيح قدم عين الفعل والمفعول لامتنع حدوث شيء من الحوادث ، وهو مخالف للمشهود .

وحينئذ فالذى هو من لوازم ذاته نوع الفعل لا فعل معين ولا مفعول معين ، فلا يكون فى العالم شيء قديم . وحينئذ لا يكون فى الأزل مؤثراً تاماً فى شيء من العالم ، ولكن لم يزل مؤثرا تاما فى شيء بعد شيء ، وكل أثر يوجد عند حصول كمال التأثير فيه ، والمقتضى لكمال التأثير فيه هو الذات عند حصول الشروط وارتفاع الموانع .

وهذا إنما يكون فى الذات التى تقوم بها الأمور الاختيارية ، وتفعل بالقدرة والمشيئة ، بل وتتصف بما أخبرت به الرسل من أن الله يحب ويبغض ، ويرضى ويسخط ، ويكره ويفرح ، وغير ذلك مما نطق به الكتاب والسنة ، فأما إذا لم يكن إلا حال واحدة أزلاً وأبدا ، وقُدِّر أن لها معلولا ، لزم أن يكون على حال واحدة أزلا وأبدا .

وإذا قيل : إنها توجب الحادث الثانى بشرط عدم الأول .

قيل : الحوادث الصادرة عنها مختلفة ، فإن الحركات مختلفة ، إذ ليست حركة التاسع هي وحدها الموجبة لجميع الحوادث ، بل الحركات المختصة بكل فلكٍ فلكٍ ليست ناشئة عنها .

ظ ١٣٢ وحينئذ فهو يحدث حركات مختلفة شيئا / بعد شيء وحوادث مختلفة شيء بعد شيء ، فيمتنع أن يكون فى الأزل موجبا لها ، ويمتنع أن يتجدد له ما يصير به موجباً بدون فعلٍ منه ، فإن القول فى إيجابه للشرط كالقول فى إيجابه للمشروط ، وتلك الحوادث لها محل قديم وهو معلوم ، فيلزم أن يكون مقتضيه فى الأزل للمحل مقتضيه للآثار شيئاً بعد شيء ، وهو فى جميع ذلك على حال واحدة من الأزل إلى الأبد .

والمعلول صادر عن العلة لازم لها ، فإذا كان على حال واحدة لزم أن يكون المعلول على حالٍ واحدة ، وإلا لزم وجود المعلول بدون العلة .

وهو حقيقة مذهب القوم ، فإن كل ما فى المعلول هو من العلة ، فإذا قُدِّر أن العلة لا يتنوع فعلها ولا صفة لها ولا يحدث فيها شيء ، لزم أن يكون المعلول كذلك واحداً لا يتنوع ولا يحدث فيه شيء ، وهو خلاف المشاهدة ، وهذا أمر لا محيد عنه .

وحذّاقهم معترفون بهذا ، فإن ما ادّعوه مخالفٌ لصريح المعقول لمن تصوّر حقيقة قول القوم ، وإنما طمعوا فى أهل الكلام المبتدعين الذين ذمهم السلف والأئمة ، لما اشتمل عليه كلامهم من الباطل شرعا وعقلا ، فإنهم خالفوا السمع والعقل ، وظنوا أن الرسل أخبرت بأن البارى كان

معطَّلا لا يقدر أن يفعل ولا أن يتكلم ، ثم بعد هذا قَدِر أن يفعل وأن يتكلم ، فانتقل من عدم القدرة إلى القدرة بلا حدوث شيء ، وانتقل الشيء من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى بلا حدوث شيء ، ولزم أن يكون بين البارى وبين أول كلامه وفعله مدة لا نهاية لها ، وليس هناك مدة ، وأن يكون قبل الزمانِ زمانٌ زمانٍ ، إلى غير ذلك من الأمور التى ابتدعها المتكلمة الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم فى الإسلام ، فجاء أولئك الملحدة فرأوا أن هذه أقوال فاسدة ، فظنوا أنهم إذا أفسدوها بدوام فاعلية / الربّ ، وأن ما جاز وجوده عنه وجب وجوده ، لزم من ذلك قدم هذا العالم ودوامه ، وأن الرب تعالى لم يحدث هذا العالم ولا يغيره ولا يقيم القيامة الكبرى ، إذ فعله واحدٌ لا يتبدّل .

ص ١٣٣

وهذا من أعظم الجهل والضلال عقلا ، كما هو من أعظم الإلحاد شرعا ، فإن الفعل ليس واحد بالعين ، إذ لو كان كذلك لم يحدث شيء ، وإذا كان يفعل شيئا بعد شيء ، فلا فرق بين إحداث أنواع من الحيوان لم تكن ، وإحداث عالم لم يكن ، وإحداث إشخاص لم تكن .

والحوادث المختلفة فى العالم دالّة على أحداث فاعلة للحوادث . ولهذا يبين سبحانه وتعالى الأدلة على إثبات الصانع بإحداثه الحوادث المشهودة ، كإنزال المطر ، وإنبات النبات ، وخلق الإنسان وغيره من الحيوان .

وقد ذكر فى غير هذا الموضع تنازع الناس فى هذا المقام . فإن طائفة من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم يقولون : إن المؤثر التام يجب أن

يتقدم بالزمان على الأثر . ولهذا يقولون : القدرة على الفعل لا تكون إلا قبل الفعل ، وكذلك الإرادة للفعل .

وأما أهل السنة المثبتون للقدر فعندهم لا بد من وجود القدرة عند الفعل ، ويعنون بالقدرة مجموع ما به يصير العبد فاعلاً ، فدخل فى ذلك الإرادة وغيرها .

لكنهم متنازعون : هل يجوز وجود القدرة قبل الفعل وبقاؤها [١] إلى حين الفعل ، وأنه عند الفعل ينضم إليها الإراده ، أم لا يجوز وجودها إلا عند الفعل ؟ على قولين .

فالأول : قول أئمة الفقهاء وأهل السنة ، وهو المنقول عن أبى حنيفة ، وأبى محمد بن كُلاَّب ، وأبى العباس القلانسى ، وأبى العباس بن سريج ، وغيرهم ممن يقول : القدرة تصلح للضدين . وهو قول الفقهاء والجمهور الذين يقسِّمون القدرة إلى نوعين : مصححة للفعل وهى المشترَطَة فى الأمر والنهى ، وهى مشتركة بين المطيع والعاصى ومستلزمة للفعل ، وهى التى / يختص بها المطيع دون العاصى . ظ ١٣٣

والثانى : قول من يقول : لا تكون [٢] القدرة إلا عند الفعل ، وأن خلاف المعلوم غير مقدور للعبد ، وأن العاصى ليس قادراً على الطاعة . وهذا قول أبى الحسن الأشعرى ومن وافقه من أهل الكلام والفقه على ذلك ، من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وغيرهم .

---

(١) فى الأصل : وبقاها .
(٢) فى الأصل : لا يكون .

لكن جمهور هؤلاء متناقضون ، فيقولون فى هذا الموضع : القدرة لا تكون إلا مع الفعل ، وفى الفقه وأصوله يجعلون العاصى قادراً على الطاعة ، كما يجب الحج على المستطيع ، سواء حج أو لم يحج ، وقد يجعلون النزاع لفظياً ، فيقولون : الصحة المتقدمة وسلامة البنية المتقدمة ليست هى الاستطاعة التى لا تكون إلا مع الفعل .

لكن يُقال لهم : نصوص الكتاب والسنة تُوجب جعل ذلك من الاستطاعة . وإذا كان النزاع لفظيا فأحق الألفاظ بالرعاية ألفاظ الشارع الواردة فى الكتاب والسنة .

وبالجملة فمذهب أهل السنة والجماعة المثبتين [١] للقدر ، وأن الله خالق أفعال العباد : أن مجموع ما يُوجب وجود فعل العبد لا يوجد إلا عند وجود فعله .

لكنهم فى أفعال الله متنازعون . فالكُلاَّبية ومن وافقهم من الفقهاء – أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم – يقولون : إن القدرة القديمة والإرادة القديمة هى المقتضية لحدوث كل ما حدث فى وقت حدوثه ، من غير تجدد أمر وجودى ، فقالوا هنا : إن المؤثر التام يتقدم على أثره ، أو يقولون [٢]: من تمام المؤثر التعلق الحادث عند وجود الأثر ، لكن هذا التعلق عندهم عدمى .

وأما الكرَّامية ونحوهم فإنهم وإن قالوا : إنه عند حدوث حوادث

---

(١) فى الأصل : المثبتون .

(٢) فى الأصل : أو يقولوا .

العالم قد يقوم بذاته أمورٌ اختيارية من إرادة أو كلام أو غير ذلك ، فهم يقولون : إن الحوادث ابتداءً حدثت بغير سبب حادث ، فيَرِدُ عليهم فى أصل الحدوث ما يَرِدُ على أولئك فى تفصيل الحوادث .

ص ١٣٤ وأما المعتزلة وغيرهم من القدرية قولهم / فى التأثير واحد ، وهو أن القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح .

والذين ناظروهم وناظروا الفلاسفة (١) على أصل الكُلاَّبية ، كأبى عبد الله الرازى وغيره ، إذا ناظروا القدرية ، من المعتزلة وغيرهم ، استدلوا بأن القادر المختار لا يرجّح الفعل على الترك إلا بمرجح ، وقالوا : إن رجحان فاعلية العبد على تاركيته يتوقف على مرجح تام يستلزم وجود الأثر .

وإذا ناظروا الفلاسفة فى مسألة حدوث العالم قالوا : إن القادر المختار يرجح أحد طرفى مقدوريه على الآخر بلا مرجّح ، وادّعوا أن المرجح التام إنما يستلزم الأثر إذا كان موجباً بالذات ، فأما إذا كان فاعلاً بالاختيار فلا . وربما ادّعى بعضهم العلم الضرورى بالفرق بين ترجيح الموجب بالذات والفاعل بالاختيار .

وهذا تناقض بيِّنٌ لمن فهمه ، فإنه إن كان الفرق صحيحاً بطلت حجتهم على القدرية من المعتزلة وغيرهم ، ولزم جواز إحداث العبد لفعله بلا سببٍ حادث ، لأن القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه بلا مرجح . وإن كان الفرق باطلاً لزم بطلان جوابهم للفلاسفة . فأحد الأمرين لازمٌ : إما بطلان حجتهم على هؤلاء ، وإما بطلان جوابهم لهؤلاء .

---

(١) فى الأصل : والذين ناظروهم وناظروهم فى الفلاسفة .

وأيضا فإن الموجب بالذات قد يُراد به ما تكون [1] مجرد ذاته العارية عن الصفات والأفعال مستلزمة لموجبه ، وعلى هذا فيحصل الفرق بين مُسمّى الموجب بالذات ومسمّى الفاعل بالاختيار . وقد يُراد به ما يوجب بذاته الموصوفه بالصفات والمشيئة والفعل . وعلى هذا فكونه موجباً بالذات لا ينافى كونه فاعلا بالاختيار .

فقولهم : إن الترجيح بدون مرجّح تام ممتنع فى الموجب بالذات دون الفاعل بالاختيار قول باطل ، لأنه حينئذ قد يكون فاعلا باختياره ، وعند حصول القدرة التامة والإرادة الجازمة يجب وجود الفعل ، فيكون موجباً بذاته الموصوفة بالقدرة والاختيار ، لا بذاتٍ مسلوبة القدرة والاختيار .

ظ ١٣٤

وغاية ما يمكن أن يُقال فى الاعتذار عن تناقض هؤلاء أن القديم المختار له أن يرجّح أحدَ مقدوريه بدون مرجّح بدون المحدَث المختار ، لأن المحدَث لا يُتصور حدوث شيء منه إلا من غيره ، فإن كونه قادراً مريداً وفاعلاً إنما هو من غيره ، فنفس ذاته ليس من لوازمها أن تكون قادرة مريدة فاعلة ، بل ذلك لها من غيرها ، فلهذا لا يرجّح بغير مرجِّح ، وهى إذا افتقرت إلى مرجّح فالمرجح يحدث من الله تعالى . بخلاف القديم الواجب بنفسه سبحانه ، فإنه هو المحدِث لكل ما سواه ، وهو بنفسه مستغنٍ عن كل ما سواه ، فيمكنه ترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح .

فيقال لهؤلاء : هذا فرقٌ فاسدٌ من وجوه متعددة .

---

(١) فى الأصل : ما يكون .

منها : أن يُقال : كون المؤثر التام يستلزم أثره ويقارنه ، وأن الأثر يستلزم المؤثر التام ويقارنه ، وأن يقال : كون المرجّح التام يستلزم الرجحان ، وأن الرجحان بدون المرجّح التام ممتنع – قضية كلية لا تقبل [١] الانتقاض ولا التخصيص . كما قيل : المحدَث لابد له من المحدِث ، والتخصيص المحدَث لابد له من مخصص ، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، فهذه قضايا كليّة لا تنتقض سواء قُدِّر المحدِث والمخصص [٢] والمرجّح قديما أو محدثا .

ومنها : أن يُقال : ما به يُعلم أن المحدِث لا يرجح بدون مرجّح تام ، به يُعلم ذلك فى القديم . مثل أن يُقال : الإرادة إما أن يجب مقارنة مرادها لها ، وإما أن لا يجب . فإن وجب لزم إذا كانت الإرادة قديمة أن يكون المراد قديماً ، وبطل قولهم . وإن لم يجب فإما أن يكون ممتنعاً ، وإما أن يكون ممكنا ، فإن كان ممتنعاً لزم أن لا يوجد المراد مع وجود الإرادة . وهذا باطل ، / فإنهم يقولون : إن الإرادة باقية إلى حين وجود المراد . ص ١٣٥

وأيضا فإذا كان ممتنعاً ، فإن لم يصر ممكنا لزم دوام الامتناع ، فيلزم أن لا يَحدُث شىء ، وإن صار بعد ذلك ممكنا . والتقدير : أنه لم يتجدد شىء لزم أن يصير الشىء ممكناً بعد أن كان ممتنعا من غير حدوث شىء ، فينقلب الشىء من الامتناع إلى الإمكان بلا سبب . وهذا معلوم الفساد بالضرورة .

---

(١) فى الأصل : لا يقبل .
(٢) فى الأصل : والتخصص .

ثم إذا قيل : هو ممكن بعدها ، أو قيل : هو ممكن معها ، فالممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجّح . والتقدير أنه ليس هناك مرجح غير ما ذكر ، فيلزم أن لا يوجد شيءٌ أصلا .

وإذا قيل : المرجّح تعلق الإرادة .

قيل : هذا التعلق إذا كان حادثاً فلا بد له من محدِث . وإن كان قديماً فلم يتجدد شيء .

وأيضا فإن كان أمراً وجودياً فهو حادث من الحوادث ، فلا بد له من محدِث ، وإن كان عدماً فليس بشيء فلا مرجح هناك ، فإن ما ليس بشيء لا يكون مرجِّحا للوجود .

وأيضا فإذا كان الحال قبل حدوث الحادث كالحال بعده – كما هو قولهم من كل وجهٍ – كان تخصيص أحد الحالين بالحدوث ترجيحاً لأحد المتماثِلَيْن بلا مرجح .

وقول القائل : إن الإرادة لذاتها تقتضى [١] التخصيص بلا مخصص ، قول باطل . فإن الإرادة التى يعرفها الناس من أنفسهم لا توجب [٢] ترجيحا إلا بمرجّح ، وإرادة الإنسان لأحد المتماثلين دون الآخر مع تساويهما من كل وجه ، ومع كون نسبة الإرادة إليهما سواء ، ممتنع لمن تصوره ، والعلم بامتناعه ضرورى ، وهذا هو نفس الترجيح بلا مرجح .

---

(١) فى الأصل : يقتضى .

(٢) فى الأصل : لا يوجب .

بل الذى يعلمه الناس من أنفسهم أن إرادة الإنسان أحدَ الشيئين ليست هى إرادته للآخر ، سواء ماثله أو خالفه ، فضلا عن أن يكون إرادة واحدة نسبتها إلى المثلين سواء ، وهى ترجّح أحدهما بلا مرجح . وإن جاز أن يُقال : إن هذه / الإرادة حاصلة له ، وهى ترجّح أحد متعلِقَيْها المتماثلين بلا مرجّح ، جاز أن يُقال : نفس الإنسان يرجّح إرادة هذا على إرادة هذا بلا مرجّح .

ظ ١٣٥

وحينئذ فلا يكون حدوث الإرادة مفتقراً إلى سبب غير نفس الإنسان ، بل نفسه يمكنها إحداث هذه الإرادة دون هذه الإرادة بلا مرجّح .

وهذا قول القدرية الذين يقولون : إن الإنسان هو الذى يحدث إرادته بلا إرادة ، ويقولون : إن الإرادة لا تُعلَّل ، ويقولون مثل ذلك فى القديم ، يقولون : إنه يُحدِث الإرادة بلا إرادة .

وقول هؤلاء — وإن طردوه — فهو فاسد من وجوه :

منها : أنهم أثبتوا الحوادث بلا محدِث تامٍ ، والأثر بلا مؤثر تام ، والممكن بلا مرجّح تام .

ومنها : أنهم رجّحوا أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح ، وهذا مع بطلانه بالضرورة فهو يُسدّ عليهم طريق إثبات الصانع .

ومنها : أنهم خصّوا أحد الزمانين المتماثلَيْن بالحدوث بلا مرجّح ، وهو كذلك .

ومنها : أنهم أثبتوا إحداث المختار للحوادث بلا إرادة ، فإن إرادته حادثة بلا إرادة ، إذ الإرادة عندهم ليست من لوازم نفسه ، بل هى تحدث من محدثها ، ومتى جاز إحداث حادثٍ بلا إرادة ، جاز إحداث آخر . ولهذا تفرقوا فى إرادة البارى تعالى .

فالبغداديون من المعتزلة – ومن وافقهم من الرافضة واليهود – نفوها . والبصريون أثبتوا إرادة حادثةً لا فى محل ، فلزمهم إثبات صفة قائمة ، بل عرض قائم بنفسه . وهذا معلوم الفساد بالضرورة ، وهو إبطالٌ لحقيقة الغرض ، وإن جاز ذلك جاز إثبات كلام لا فى محل ، وعلم لا فى محل ، وقدرة لا فى محل .

ومنها : أنهم أثبتوا حادثاً بلا إرادة .

ومنها : أنهم جعلوا الحىَّ مريدا بإرادة ليست قائمة به ، كما جعلوه متكلما بكلام لا يقوم به . وإن جاز هذا جاز أن يَعلم بعلم لا يقوم به ، ويقدر بقدرة لا تقوم به ، ويحيا بحياة لا تقوم به ، إلى أمثال ذلك .

ومما يبين / فساد ما ذكروه من الفرق أن يُقال : أنتم قررتم أنه لا بد عند وجود المقدور المراد من وجود القدرة والإرادة ، وأنه يمتنع وجود المقدور المراد بقدرةٍ وإرادةٍ تتقدم على المقدور (١) المراد ، وأبطلتم قول القدرية فى ذلك بأنه يستلزم وجود الحادث بأمر معدوم ، وإن قُدِّر أنه عند وجود المقدور المراد كانت الإرادة أو القدرة معدومة ، فلابد من وجود ذلك عند

ص ١٣٦

---

(١) فى الأصل : على أن المقدور .... ، وهو تحريف .

وجود المقدور المراد ، فإن كان وجود ذلك قبل وجود المقدور المراد مثل وجوده عند وجود المقدور المراد ، كان وجود ذلك أزلا ولم يؤثر شيئا ، فإذا كان الحال لم يتغير ، فهو بعد ذلك أيضا لم يؤثر شيئا ، وهذا أضعف من القول بوجوده عقب الإرادة والقدرة ، لأنه هنا مؤثر تأخر عنه أثره ، وهناك أثر بلا مؤثر ، والقول بوجود أثر بلا مؤثر أفسد من القول بأثر تأخر عن مؤثره .

ولهذا كان إنكار الناس على القدرية قولهم بأنه ليس لله على المؤمنين نعمة منَّ بها [(١)] إلا وقد أعطى مثلها للكافر ، أشد من إنكارهم عليهم أن الإيمان بقدرةٍ متقدمة وإرادة متقدمة .

والناس يعلمون افتقار أنفسهم إلى الله تعالى فى أن يهديهم ويعينهم على الإيمان والعمل الصالح ، أعظم مما يعلمون كون الأثر يقارن المؤثر . وإذا قيل لأحدهم : الإعانة التى أعطيت للصحابة على الإيمان كالإعانة التى أعطيت لأبى جهل وأبى لهب – بادرت فطرته إلى إنكار ذلك .

وكذلك فى نظائر ذلك ، مثل أن يُقال : ما به أُعين المصلِّى هو مثل ما به أعين تارك الصلاة ، وما به أُعين المهتدى مثل ما به أُعين الضال ، فإن الفطرة تشهد أنه لو استوى الأمران لم يختص أحدهما بالطاعة .

وهذا مع أن التماثل إنما تدعيه القدرية فى القدرة خاصة ، وأما الإرادة فإنهم يقولون : إن المؤمن يُحدث [(٢)] / إرادة الإيمان ، فإذا كانت

ظ ١٣٦

---

(١) فى الأصل : أمنّ بها .
(٢) فى الأصل : تحدث . ولعل الصواب ما أثبته .

الفطرة تنكر تساوى القدرتين مع اختصاص أحدهما بالإرادة أعظم مما تنكر تأخر الأثر عن المؤثر ، فكيف إذا قيل : إن القدرة والإرادة فى حال وجود الفعل كحالها قبل وجود الفعل ، وأن الفعل حدث بلا تجدد شيء أصلا ؟!

فإن هذا مما يُعلم بالفطرة إنكاره ، ويعلم أنه لا بد حين وجود الفعل من حصول تمام المؤثر الذى به يصير الفاعل مريداً إرادة جازمة وقادراً قدرة تامة ، فإنه مع القدرة التامة والإرادة الجازمة يجب وجود المقدور [والمراد] (١) .

ولا ريب أن الله على كل شيء قدير ، كما نطق به القرآن فى غير موضع ، فإن قدرته من لوازم ذاته ، والمصحح لها الإمكان ، فلا اختصاص لها بممكنٍ دون ممكنٍ . لكن الممتنع لذاته ليس شيئاً باتفاق العقلاء ، فلا يعقل وجوده فى الخارج ، فإنه لا يعقل فى الخارج كون الشيء موجوداً معدوماً ، أو متحركاً ساكناً ، أو كون أجزاء الحركة المتعاقبة مقترنة فى آنٍ واحد ، أو كون اليوم موجودا مع أمسٍ وغدا ، وأمثال ذلك .

وحينئذ فمثل هذا لا يدخل فى عموم الكتاب . وأما الممتنع لغيره — وهو ما علم الله أنه لا يكون ، وأخبر أنه لا يكون ، وكتب أنه لا يكون — فهذا لا يكون لعدم إرادته وأنه لا يكون ، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فهذا لو شاء لفعله ، كما أخبر القرآن فى غير موضع أنه لو شاء الله لآتى كل نفس هداها ، ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة ، وأمثال ذلك .

---

(١) والمراد : ساقطة من الأصل ، وسياق الكلام يقتضى إثباتها .

والقادر إذا لم يفعل الشيء لعدم إرادته له ، لم يمنع ذلك أن يكون قادراً عليه ، بخلاف ما إذا لم يفعله لكونه ليس قادراً عليه . والقادر يجوز أن يفعل كلاًّ من الضدين ويريده على طريق البدل ، بخلاف فعلهما على وجه الجمع ، فإنه ممتنع لذاته .

ص ١٣٧ ولو كان فعل القادر موقوفاً / على إعانة غيره ، أو ممنوعاً بغيره ، لم يكن قادراً بنفسه . وهذا من دلائل الوحدانية ، فإن الرب لا بد أن يكون قادراً بنفسه لامتناع كون قدرته من غيره ، ويمتنع اجتماع قادرين بأنفسهما على شيء واحد ، فإن قدرة أحدهما عليه مشروطة بعدم قدرة الآخر عليه ، حال كون الأول قادراً ، لامتناع اجتماع قدرتين تامتين على فعل واحد ، وامتناع اجتماع فاعلين مستقلين على فعل واحد ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أنه إذا فرض أن قدرته وإرادته وسائر ما يتوقف الفعل (١) عليه حال وجود الفعل ، كما هى حال عدم وجود الفعل ، كان هذا ممتنعا بالضرورة ، كامتناع هذا فى كل مؤثر تام ، بل لابد لحال الفعل من اختصاصه بأمر لا يكون موجوداً عند عدم الفعل .

وأما السلف والأئمة وأكابر أهل الحديث الذين يقولون : لم يزل الله متكلماً إذا شاء ، ولم يزل تقوم به الأمور الاختيارية ، فلا يَرِد عليهم شيء من هذه التناقضات الواردة على هؤلاء الأصناف من أهل الكلام والفلسفة .

---

(١) فى الأصل : للفعل .

وكذلك لا يَرِدِ على من وافقهَم من أساطين الفلاسفة القائلين بقيام الأمور الإرادية بذاته ، وأنه لم يزل كذلك ، كما يقوله أبو البركات صاحب « المعتبر » وغيره من متقدمى الفلاسفة ومتأخريهم ، فإن هؤلاء يطردون الأصل المتقدم فى أن المؤثر التام يستلزم أثره ، وأن الأثر يلازم المؤثر التام ، ولا يفرِّقون فى ذلك بين مؤثرٍ ومؤثر .

والربّ تعالى عندهم فاعلٌ لكل ما سواه بقدرته واختياره ، وإذا سُمّى موجباً بالذات ، بمعنى أنه موجب بذاته الموصوفة بالقدرة والاختيار ما يحدثه من الحوادث فى وقت إحداثه إياه ، فهذا حق عندهم ، كما يقول / المسلمون : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، ويقولون : إن كل حادث فله سبب حادث ، وإن كمال فاعلية الرب تعالى لكل مفعول هو عند فعله إياه ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] .

ظ ١٣٧

وهؤلاء يطَّرد على أصلهم بيان تناقض الفلاسفة القائلين بقدم الأفلاك ، وفساد حجتهم ومذهبهم . وأما غيرهم فإنه وإن بيّن تناقض الفلاسفة من وجه ، فإنه يتناقض هو من وجه آخر ، فهم يردون باطلاً بباطلٍ ، ويقابلون بدعةً ببدعةٍ ، لكن لكلِّ حال : كلٌّ من كان إلى اتّباع الرسل أقرب ، كان قوله أقوم وأقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول ممن هو أبعد منه عن متابعة الرسل ، فإن المعقول الصريح لا يدرك إلا على موافقة أقوال الرسل لا على مخالفتها .

والمقصود هنا بيان فساد قول هؤلاء الفلاسفة ومذهبهم ، وأنه

أعظم فساداً من قول القدرية المعتزلة وغيرهم ، ومن الكُلاَّبية وغيرهم من أصناف أهل الكلام ، فإن هؤلاء الفلاسفة الدهرية – لا سيما معطّلة الصفات منهم – يحتجون بأن المؤثر التام لابد أن يقارنه أثره ، ثم يقولون : والرب لابد أن يكون مؤثراً تاماً فى الأزل ، إذ لو لم يكن كذلك للزم حدوث تمام تأثيره ، والكلام فى حدوث ذلك الحادث كالكلام فى غيره ، فيلزم التسلسل ، بمعنى حدوث تمامات لا نهاية لها فى آن واحد للعلة الفاعلة ، وهو باطل لم يقل به طائفة من الطوائف ، كما لم يقل بتسلسل علل تامة .

وحجتهم مبنية على امتناع التسلسل فى المؤثرات ، وهو متفق عليه بين العقلاء ، وامتناع الترجيح بغير مرجح . والمعتزلة والكُلاّبية والكرامية ونحوهم أبطلوها لجواز الترجيح عندهم من القادر بلا مرجح .

وقد عرف ما فى هذا الجواب ، وأنه إنما يستقيم على أصول القدرية والجهمية ، ولهذا كان النزاع هنا بين القدرية والدهرية ، وكلاهما مبطل ، لكن القدرية أمثل – لكنهم عارضوها بحدوث الحوادث اليومية ، فإن حجتهم تستلزم أن لا يحدث شيء وقد حدث .

والمعارضة تدل على فساد الحجة ، لكن لا تحلها ولا تبين وجه فسادها . وقد طعن الأُرموى وغيره فى هذه المعارضة ، وقد بينا فساد طعنه وصحة هذه المعارضة ، كما ذكرها الغزالى والرازى والأبهرى وغيرهم ممن عارض بها الفلاسفة .

وجاء بعد الأُرموى الهندى فنقل طعنه فيها نقلاً مجردا ولم يجب عنه

بشيء . وذكر الأرموى جوابه الذى سماه « الجواب الباهر » وأخذه من كلام الرازى ، لأنه أجاب بهذا الجواب الذى سمّاه الباهر من « المطالب العالية » فأجاب أنه (١) لا / يلزم منه قدم العالم الجسمانى ، لجواز أن يوجد عقل فى الأزل أو نفس تصدر عنهما تصورات متعاقبة ، كل واحد منهما بعدما يليه ، حتى ننتهى إلى تصورٍ خاص يكون شرطاً لفيضان العالم الجسمانى عن المبدأ القديم .

ص ١٣٨

ثم إن الهندى لم يكن عنده غير ما نقله من كلام هؤلاء ، وهذا الجواب بنى عليه أبو عبد الله القشيرى المعروف بابن دقيق العيد (٢) حيث جزم بحدوث الأجسام دون سواها ، مع جعله جميع الممكنات صادرة عن الواجب .

وهذا الجواب بَنَوْه على ظنهم الفاسد : وهو أن الدليل قد قام على حدوث الأجسام دون ما سواها ، بناءً على أن المتكلمين لم يقيموا دليلا على أنه لا ممكن إلا الجسم أو العرض ، كما قد ذكر ذلك الشهرستانى والرازى والآمدى وغيرهم من متأخرى أهل الكلام المخلوط بالفلسفة من المعتزلة والأشعرية .

جواب الرازى والأرموى باطل من وجوه

وهذا الجواب لا يوافق دين أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى ، وهو باطل ، ولم يحصل به جواب عن أدلة الفلاسفة .

---

(١) فى الأصل : أن .

(٢) هو محمد بن على بن وهب ، أبو الفتح (؟) ، تقى الدين القشيرى ، ولد سنة ٦٢٥ وتوفى سنة ٧٠٢ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) ٣٧٩/١ .

وهو باطل من وجوه :

الوجه الأول

أحدها : أن يقال : فالنفس عند هؤلاء لا تكون إلا مقارنة للجسم ، فإنها متعلقة به تعلق التدبير . وهم متنازعون هل هى جوهر أو عرض . وحينئذ فوجود نفوسٍ دون أجسام ممتنع ، فبطل أصل هذا الجواب .

الوجه الثانى

الثانى : أن يُقال : دليل المعتزلة ومن وافقهم على حدوث الأجسام إنما هو لامتناع حوادث لا أول لها ، وهذا بعينه يقتضى حدوث النفس ، فإنه تقوم بها الحوادث ، فإذا امتنع أن تقوم بها الحوادث التى لا تتناهى لزم حدوثها . فطريقة المعتزلة ومن وافقهم فى حدوث الأجسام إن كانت صحيحة لزم حدوث النفوس مثل هذه الطريقة ، وإن كانت باطلة بطل التفريق بين النفوس والأجسام ، فلزم على التقديرين أن يكون قول هؤلاء بحدوث الأجسام دون / النفوس قولا باطلا .

ظ ١٣٨

الوجه الثالث

الجواب الثالث : أن يُقال : دليل حدوث الأجسام الذى هو امتناع حوادث لا أول لها يوجب حدوث النفوس كما تقدم . وأما العقول ، فبتقدير ثبوتها – كما يدعيها هؤلاء المتفلسفة – فهى قديمة لازمة لذات الله ، وهو تعالى موجب بذاته لها فى الأزل إيجاباً قديماً دائماً ، فقدم العقول مستلزم لكونه موجبا بذاته لشيء معين دائماً ، وكونه محدثاً للأجسام – أو للأجسام والنفوس – بعد أن لم تكن ، ينافى كونه موجباً بذاته فى الأزل ، فإن الذى يفعل بعد أن لم يكن يفعل لا يكون – إن قُدِّر وجوده – إلا فاعلا بالاختيار ، فصار هذا القول مستلزماً لكونه موجباً

بالذات غير موجب بالذات ، وذلك جمع بين النقيضين . فتبين أن القول بحدوث الأجسام مع قدم العقول جمع بين النقيضين فيكون باطلا .

(١ وإيضاح هذا أنه إما أن يجوز أن يفعل بعد أن لم يفعل وإما أن لا يجوز ، فإن جاز ذلك - كما يقوله من يقوله من أهل الكلام - جاز حدوث كل ما سواه ، وإن لم يجز ذلك لزم أنه لم يزل فاعلا . وحينئذ فإن قيل : لم يزل فاعلاً لشيء بعد شيء ، أمكن دوام الفاعلية مع حدوث كل ما سواه . وإن قيل : لم يزل فاعلاً لشيء معين لم يكن فرق بين العقول وبين (٢) غيرها . فالقول بقدم العقول مع حدوث الأجسام قول متناقض ١) .

وبهذا يتبين أن ما استدل به من استدل من المتكلمين على حدوث الأجسام - وإن كان صحيحا - يستلزم حدوث كل ما سوى الله ، ويظهر خطأ متأخريهم الذين اعترضوا على متقدميهم بأن دليلهم على حدوث الأجسام والأعراض لا يتناول حدوث كل ما سوى الله ، لإمكان وجود العقول والنفوس التي يثبتها المشاؤون من الفلاسفة وإمكان قدمها . قالوا : والمتكلمون لم يقيموا دليلا صحيحا على نفي ما سوى الأعراض والأجسام ، وقد بينا بطلان كلام هؤلاء في غير موضع .

وللنظّار في إبطاله طرق : إحداها : طريقة من يقول : العلم بأن كل ممكن إما جسم وإما عرض قائم بالجسم علم ضروري ، كما ذكر ذلك غير واحد من أئمة النظّار ، كأبي المعالي وغيره .

(١-١) وإيضاح هنا ... متناقض : هذا الكلام في هامش الصفحة بخط ابن تيمية .

(٢) في الأصل : بين .

والثانية طريقة من يقول : الوجود لا يكون إلا مشاراً إليه ، أو قائما بمشار إليه . وكل موجودين فإما أن يكونا متباينين ، وإما أن يكونا متحايثين ومن هؤلاء من يصرّح بأنه لا موجود إلا الجسم وما يقوم بالجسم ، / كما هو مبسوط في غير هذا الموضع .

ص ١٣٩

الطريقة الثالثة : أن يُقال : هب أنه لم يعلم انتفاء ما سوى الأجسام والأعراض ، لكن دليل حدوثها يستلزم حدوث كل ما سوى الله .

الوجه الرابع

وهذا يتبين **بالجواب الرابع** : وهو أن يقال : لا ريب أن النظَّار المثبتين لحدوث أجسام العالم وأعراضه ، من المعتزلة والكُلاَّبية والكرَّامية والهِشامية والنَجّارية والضِّرارية والجهمية ، ومن وافقهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث ، الذين بَنَوْا ذلك على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، هم صنفان : صنف يقول : إن الجسم لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهؤلاء يقولون بحدوث الأجسام وأعراضها مطلقا .

وصنف يقولون : إن الجسم نوعان : نوع يخلو عن الحوادث ونوع لا يخلو عن الحوادث ، فالذى لا يخلو عن الحوادث هو الحادث دون الأول ، كما يقول ذلك من يقوله من الهِشامية والكرَّامية وغيرهم ، وعلى قول هؤلاء فالسكون أمر عدمي لا وجودى ، وحدوث الحوادث ابتداء فى القديم بعد أن لم يكن ، كحدوث الحوادث عنه ابتداء بعد أن لم يكن ، فأدلة هؤلاء على حدوث الجسم

الذى لا يخلو عن الحوادث إن كانت صحيحة لزم حدوث كل ما سوى الله ، وإن كانت باطلة لم تدل لا على حدوث الأجسام ولا غيرها .

فقول القائل : إن دليلهم يتضمن حدوث الأجسام دون ما سواها ، قول باطل . وذلك أنه على التقدير الأول يكون كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث حدوثاً مسبوقاً بعدم ، والحادث عن عدم لا يكون صادراً عن قديم موجِب بذاته فى الأزل ، فإن الموجب بذاته فى الأزل يكون موجباً أزليا ، لا يكون حادثاً مسبوقا بالعدم ، وسواء كان حدوث الحادث عنه بوسطٍ أو بغير / وسط ، فامتنع على هذا التقدير أن يكون الواجب الوجود بنفسه موجباً بالذات فى الأزل ، وإذا امتنع هذا امتنع أن يكون معه قديم ، سواء سمى ذلك القديم عقلاً أو نفساً أو غير ذلك ، فإنه إذا قُدِّر عقل قديم ممكن لزم أن يكون صادراً عن علة تامة قديمة ، وهو الموجب بذاته فى الأزل ، وأن يكون معلولُه دائماً معه لا يتخلف منه شىء ، وعلى هذا التقدير فيمتنع حدوث الحوادث بعد أن لم تكن ، فظهر بذلك أنه إذا قُدِّر أن الحوادث لها ابتداء وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها ، لزم أن يكون البارى فاعلاً باختياره ، وأن لا يكون معه فى الأزل قديم أصلا . ط ١٣٩

فتبين بذلك أن أدلة هؤلاء النظّار على حدوث الأجسام والأعراض إن كانت صحيحة لزم حدوث كل ما سوى الله ، وتبين بذلك [1] أن أئمة هؤلاء النظار أحذق من متأخريهم وأقوى ردًّا على الفلاسفة وغيرهم ، وأن ما اعترض متأخروهم عليهم باطل .

---

(١) فى الأصل : ذلك .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : أن يُقال : لو كانت الحوادث تحدث فى النفس شيئاً بعد شيء لكان لابد لها من محدث ، والقديم الذى لا يتجدد له أمر يقوم به لا يحدث عنه شيء كما تقدم ، فقول هؤلاء بحدوث هذه الأمور عنه ، كقولِ الفلاسفة بحدوث حركات الفلك وأنها أزلية .

الوجه السادس

الوجه السادس : أن يُقال : فهذا يقتضى كون الرب موجباً بذاته للعقول والنفوس ، وأنه ليس فاعلاً باختياره ، يفعل شيئاً بعد شيء ، وأن العقول والنفوس متولدة عنه تولداً ذاتياً ، وهذا معلوم الفساد عقلاً ونقلاً ، وهو مخالف لدين المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين .

الوجه السابع

الوجه السابع : أن يُقال : فإذا كان موجباً بذاته على هذا التقدير ، لم يكن اختصاص الزمان الذى حدث فيه الأجسام دون ما قبله وبعده بأَوْلى من العكس ، والتقدير أن القديم [1] / لا تقوم به الأمور الاختيارية . وقول القائل : إن بعض تلك التصورات تكون سبباً لفيض الأجسام عن القديم ، إنما يصح لو كان هناك سبب يقتضى حدوث تصورات تخالف ما قبلها ، وهذا إنما يكون إذا كان الربُّ فاعلاً باختياره ، والأمور الاختيارية تقوم بذاته ، فأما إذا قُدِّر أنه لا يفعل شيئاً باختياره ولا يقوم به أمر اختيارى ، بل هو مجرد عن الصفات والأفعال ، لا يتجدّد منه ما يقتضى الإحداث ، كان امتناع حدوث الأجسام حينئذ كامتناع حدوثها عن القديم ابتداءً .

ص ١٤٠

---

(١) كتب فى أسفل الصفحة : « قوبل بحسب الطاقة » .

الوجه الثامن

الوجه الثامن : أن هذا القول مبنى على وجود العقول والنفوس التى يذكرها هؤلاء ، وأنها أمور قائمة بأنفسها موجودة فى الخارج لا يُشار إليها ، ولا هى داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباينة للعالم ولا حالة فيه ، ولا توصف [١] بحركة ولا سكون ، ولا تجوز رؤيتها ، ولا هى أجسام ولا قائمة بالأجسام ، وجمهور العقلاء يقولون إن بطلان هذا معلوم بالاضطرار .

فقد تبين فساد جواب هاتين [٢] الفرقتين ، وأن الجواب لهؤلاء الفلاسفة بالمعارضة جواب صحيح ، لكن ليس فيه حل الشبهة .

الجواب عنها بغير المعارضة من وجوه

وأما الجواب عنها بغير المعارضة فمن وجوه :

الوجه الأول

أحدها : أن يقال : التسلسل فى الآثار إن كان ممكنا بطلت دلالة هذه الحجة على قدم شيء بعينه ، لا فلك ولا غيره ، لأنه حينئذ يجوز أن يكون حادثاً بسبب كان قبله ، وهكذا القول فى كل ما سوى الله . وإن كان ممتنعاً لزم أن يكون [٣] للحوادث أول ، ولزم حدوث كل ما تقوم به الحوادث ، وذلك يستلزم حدوث الأفلاك ، وهو المطلوب . فلزم بطلان حجتهم على تقدير النقيضين [٤] .

---

(١) فى الأصل : ولا يوصف .

(٢) فى الأصل : هؤلاء .

(٣) فى الأصل : تكون .

(٤) بعد كلمة « نقيضين » توجد إشارة إلى الهامش حيث كتب « الخط المعترض أوله : وليست هذه الحجة مبنية على .... » ووجدت هذا الكلام فى ص ١٤٤ وتتسلسل الصفحات بعد ذلك بعكس الترقيم .

ص ١٤٤ / وليست هذه الحجة مبنية على امتناع التسلسل فى الآثار ، كما يظنه من يظنه ، فإن المحتجين بها لا يمنعون التسلسل فى الآثار ، وإنما يمنعون ما يمنعه سائر العقلاء من التسلسل فى المؤثرات ومن التسلسل فيما به أصل التأثير . وقد يشتبه تمام التأثير فى الشيء المعين ، وتمام التأثير فى جنس التأثير . وحجتهم مبنية على امتناع التأثير فى الأزل ، فإنها مبنية على أنه لا يحدث شيء إلا بحدوث تمام تأثيره ، فلو كان [١] لجنس الحوادث ابتداء لزم أن يكون لذلك الحدوث تمام حادث ، ولذلك التمام تمام حادث ، وهلم جرا .

وتحرير هذا الجواب أن يُقال : التسلسل نوعان : أحدهما [٢] : التسلسل فى المؤثرات ، وهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه ، وامتناعه معلوم بصريح العقل ، بل مجرد تصوره التام يكفى فى العلم بفساده . وأما التسلسل فى الآثار بأن يكون الفاعل يفعل شيئاً بعد شيء دائماً فهذا متنازع فيه ، هل هو ممتنع أزلا وأبدا ، أو جائز أزلا وأبدا ، أو ممتنع أزلا وَجائز أبدا ؟ على ثلاثة أقوال معروفة للناس .

والتسلسل فى الآثار قد يقتضى التسلسل فى تمام التأثيرات المعيّنة ، لا التسلسل فى أصول التأثير ، فإنه إذا كان صدور المؤثر التام موقوفاً على صدور الأول ، كان تمام التأثير فى الأمر الثانى موقوفا على صدور الأثر الأول ، كالمتحركات كلها من الشمس والقمر وغيرهما ، فإن الجزء الثانى من الحركة موقوف على صدور الجزء الأول منها .

---

(١) فى الأصل : كانت .

(٢) فى الأصل : أحدهما .

لكن التسلسل فى تمام التأثير نوعان : تمام التأثير مطلقا ، وتمام التأثير المعيّن ، فإن الشىء قد يكون شرطاً فى كون الفاعل فاعلا مطلقاً ، فلا يمكن أن يفعل شيئاً إلا بذلك الشرط ، فهذا شرط فى التأثير المطلق ، وهو شرط فى جنس التأثير وأصل التأثير ، وقد يكون شرطاً فى كونه فاعلاً لفعلٍ معين ، فالتسلسل فى هذا القسم الثانى ليس بممتنع عند من يجوّز التسلسل فى الآثار ، فإنه إذا جاز أن يفعل شيئاً بعد شىء دائما ، جاز أن يكون الفعل الأول شرطاً فى الثانى .

وأما القسم الأول ، وهو التسلسل فى أصل التأثير ، فهذا ممتنع ، كالتسلسل فى المؤثرات ، فإن الشىء إذا امتنع أن يفعل شيئاً من الأشياء حتى يفعل شيئاً من الأشياء ، كان جنس وجود الفعل موقوفاً على جنس وجود الفعل قبله ، فلا يكون فعلٌ أصلا حتى يكون قبله فعلٌ ما ، وهذا ممتنع لذاته ، فإنه يستلزم وجود الشىء قبل وجوده ، ووجوده قبل وجوده يقتضى أن يكون موجوداً معدوماً ، وهذا جمع بين النقيضين .

ولهذا استدل غير واحد من أئمة المسلمين على أن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] ، فإن النصَّ دلّ على أنه لا يخلق شيئاً حتى يقول له : « كن » فيكون ، فلو كان « كن » مخلوقا لزم أن يخلقه / بكن ، وكذلك هذا يجب أن يكون مخلوقاً بكلمة أخرى ، وهذا يستلزم التسلسل فى أصل الخلق ، وهو التسلسل فى التأثير ، وهو ممتنع لذاته ، فإنه إذا لم يخلق شيئاً أصلاً حتى يخلق قبل ذلك شيئا آخر ، كان هذا ممتنعاً لذاته ، فكان

ط ١٤٣

وجود مخلوق قبل أن يوجد مخلوقٌ أصلاً فيه جمعٌ بين النقيضين ، بخلاف ما إذا قيل : إنه لا يخلق مخلوقا معيّنا حتى يخلق مخلوقا معينا ، فإن هذا ليس بممتنع ، كما أنه لا يخلق المولود من غيره حتى يخلق الوالد .

إذا تبين هذا فحجة الفلاسفة الدهرية فى قدم العالم مبنية على مقدمتين إحداهما : امتناع الترجيح بلا مرجّح ، والثانية : امتناع التسلسل فى أصل التأثير لا فى تأثير معين ، فإنهم قالوا : المؤثر التام إن كان فى الأزل لزم قدم الأثر ، فإنه لو حدث بعد ذلك لزم الترجيح بلا مرجّح ، وإن لم يكن المؤثر التام فى الأزل امتنع أن يحدث عنه شىء ، لأن ذلك الحادث يمتنع أن يحدث بدون سبب حادث لما فيه من الترجيح بلا مرجّح ، ويمتنع حدوث سبب حادث ، لأن القول فى حدوث ذلك السبب الذى هو الشرط كالقول فى حدوث المشروط به ، إذ التقدير أنه لم يكن فى الأزل مؤثر تام ، فلابد من حدوث تمام أصل التأثير وجنسه ، بحيث يصير المؤثر مؤثراً بعد أن لم يكن مؤثراً بحال .

وهذا ممتنع لذاته كما تقدم ، لأن حدوث كونه مؤثرا لابد له من مؤثر ، ولا مؤثر إلا هو ، فيلزم أن يكون مؤثراً قبل أن يكون مؤثرا بحال ، وهو جمع بين النقيضين .

وأيضا فإذا لم يكن مؤثراً تاماً ثم إنه جعل نفسه مؤثراً تاماً ، لزم الترجيح بلا مرجّح ، فإن امتناع جعل نفسه مؤثرا بعد أن لم يكن ، مع تساوى الحالين ، أبلغ فى الامتناع من إحداث أثر منفصل عنه بعد أن لم يكن مع تساوى الحالين .

فإذا قيل : المؤثر التام يستلزم أثره بعد ذلك ، كان تخصيصا بلا مخصص .

قيل : وما ليس بمؤثر تام يمتنع أن يصير بعد ذلك مؤثراً تاماً بنفسه ، لما فيه من التخصيص بلا مخصص .

لكن هذا القسم يدل على امتناعه أيضا دليلٌ آخر (١) ، وهو أنه إذا لم يكن مؤثراً تاماً ثم قُدِّر أنه أحدث ما به صار مؤثرا تاما ، فذلك الإحداث يقتضى أن يكون مؤثراً تاماً فيما أحدثه . والتقدير أنه ليس بمؤثر تام فى شيء من الأشياء ، فيلزم أن يكون مؤثرا فى شيء حتى لا يكون مؤثراً فى شيء من الأشياء ، وهو جمع بين النقيضين .

وهذا القسم هو من باب الدَّوْر القبلى ، فإنه لا يكون مؤثرا حتى يكون مؤثرا ، ولا يكون / مؤثرا حتى يكون مؤثرا ، وهو مثل أن يقال : لا يكون موجودا إلا بعد أن يصير موجودا ، ولا يصير موجوداً إلا بعد أن يصير موجودا ، وهذا دَوْر ممتنع لذاته ، وهو أيضا من باب التسلسل فى أصل التأثير ، ولكن سمَّاه المتأخرون تسلسلاً لأنهم قالوا : مجموع ما يتوقف عليه وجود العالم إن كان ثابتا فى الأزل لزم وجوده ، لأن تخلف الأثر عن المؤثر ممتنع ، وإن لم يكن ثابتاً فى الأزل ثم حدث ما به يصير مؤثراً فى العالم ، فالقول فى ذلك الحادث كالقول فيما قبله ، ويلزم التسلسل ، ومعناه أن ذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث قبله ما به يصير الفاعل فاعلاً ، وذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث قبله ما [به] (٢) يصير

ص ١٤٣

(١) فى الأصل كلمة كأنها « نصه » ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) زدت « به » لتستقيم العبارة .

الفاعل فاعلا ، فالفاعل لا يُحدث شيئا حتى يُحدث شيئا ، ولا يُحدث شيئا حتى يُحدث شيئا ، فباعتبار كون الثانى غير الأول سُمّى تسلسلا ، وباعتبار كون جنس الإحداث موقوفاً على جنس الإحداث يُسمّى دَوْراً ، فهو تسلسلٌ إذا أُخذ حادثٌ بعد الحادث ، وهو دَوْر إذا أُخذ جنس الحوادث ، ووجود حادث بعد حادث إنما يمكن إذا كان هناك فاعل محدِثٌ يحدث شيئا بعد شيء ، فأصل كونه فاعلاً لا يتوقف على حدوث شيء من الأشياء ، بل يكون من لوازم ذاته ، وإحداثه للمعين قد يكون موقوفاً على إحداثه للمعين .

فحقيقة حجة هؤلاء أن القول بحدوث جنس الفعل يستلزم تأخر الأثر عن المؤثر التام ، أو وجوده بدون المؤثر التام ، فالذى سموه تسلسلاً مضمونه وجود الأثر بدون المؤثر التام ، فلما كانت حجتهم مبنية على مقدمتين : إحداهما : امتناع الترجيح بلا مرجح ، والثانية : امتناع التسلسل ، كان مضمون الأولى امتناع أن يتأخر الأثر عن مؤثره التام تأخر بينونة [١] وانفصال ، ومضمون الثانية امتناع صدور أثرٍ بدون مؤثر تام ، فالأمر يرجع إلى أصل واحد ، وهو تلازم المؤثر التام وأثره ، فلا يكون مؤثر تام إلا وأثره لازم له ، ولا يكون أثرٌ إلا ومؤثره التام لازم له . ثم هل ترتب الأثر على مؤثره التام ترتبا زمانيا أو ترتبا عقلياً ؟ بحثٌ آخر فى غير هذا الموضع .

فإذا عُرف حقيقة الأصل الذى بَنَوْا عليه حجتهم ، فقول القائل

---

(١) فى الأصل : تأخراً بينونة ، وهو خطأ .

فى الجواب : التسلسل فى الآثار إن كان ممكناً بطلت هذه الحجة ، لأن مبناها على امتناع التسلسل فى الآثار . يرد عليه أن مبناها على امتناع التسلسل فى أصل التأثير وجنسه ، والممكن إنما هو التسلسل فى جنس الآثار وأعيان التأثيرات ، لا فى جنس التأثير ، فإن الفرق بين التسلسل فى الآثار والتسلسل فى التأثير ثابت كما سبق ، والممتنع التسلسل فى التأثير ، أى فى جنسه ، فهذا السؤال هو الوارد على هذا الجواب .

وجواب هذا الإيراد أن يقال : / إذا كان التسلسل فى الآثار ممكنا وفى أعيان التأثيرات ، أمكن أن تكون هذه الأفلاك حادثة مخلوقة من شىء آخر قبلها ، كما أخبرت بذلك الرسل ، فإنهم أخبروا أن الله خلق السموٰات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وكان عرشه على الماء ، وأخبروا أنه : ﴿ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [سورة فصلت : ١١] . والدخان فيما ذكره المفسرون هو البخار ، وهو بخار ذلك الماء ، فقد أخبروا أنها مخلوقة من مادة كانت موجودة قبلها ، وتلك المادة يمكن أن تكون مخلوقة من مادة كانت قبلها ، كما خلق الله الإنسان من مادة ، وخلق المادة من مادة .

ظ ١٤٢

وإذا كان كذلك كان ما جوّزوه فى الآثار مبطلاً لحجتهم على قدم هذا العالم ، وهذا هو المطلوب . فإنهم إنما احتجوا على قدمه بكون المؤثر التام لابد أن يكون ثابتاً فى الأزل ، فإنه لو لم يكن [مؤثرا] [1] ثم صار

(١) مؤثرا : ساقطة من الأصل ، وسياق الكلام يقتضى إثباتها .

مؤثراً ، افتقر حدوث تأثيره إلى مؤثر ، وذلك المؤثر – أو تمام تأثيره – يفتقر إلى مؤثر ، وذلك يقتضى التسلسل فى أصل التأثير وتمام كونه مؤثرا ، والتسلسل فى تمام أصل التأثير ممتنع كالتسلسل فى نفس المؤثر .

فيقال لهم : هب أن هذا ممتنع ، لكن أنتم تجوّزون التسلسل فى أعيان التأثيرات والآثار ، فهذا التسلسل إن كان ممكناً بطلت الحجة التى يحتج بها على قدم العالم أو قدم شيء من العالم ، وهذا هو المطلوب .

وأما قدم نوع التأثير فهذا لا ينفعهم فى مطلوبهم ، ولا يقدح فيما جاءت به الرسل ، بل هو دليل على تصديق ما جاءت به الرسل ، وأن كل ما سوى الله مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن ، لامتناع المؤثر التام فى الأزل لشيء من الأشياء ، لأن كل ما سوى الله ملزوم للحدوث ، فوجوده بدون الحوادث المقارنة له محال ، ووجود الحوادث عن مؤثر تام يستلزم أثره محال ، ووجود حادث بعد حادث من مؤثر تام محال ، فإنه لا يكون مؤثرا تاماً فى الشيء إلا إذا استعقبه أثره ، وليس شيء من الحوادث المتعاقبة يستعقب المؤثر الأزلى ، لأنه يقتضى كون شيء من الحوادث المتعاقبة أزليا وهو ممتنع ، لأن ما قارن الأزلى فهو أزلى ، ليس له مبدأ محدود حتى يكون الشيء عقبه ، فلا يكون المقارن له إلا أزليا ، فإذا [كان] (١) كل ما سوى الرب لا يوجد إلا مقارناً لحادثٍ ، ولا يمكن وجود الحوادث لا معيّنة ولا متعاقبة عن مؤثرٍ تام أزلى ، ، ولا يمكن شيء من العالم إلا مقارنا

---

(١) كان : ساقطة من الأصل ، وسياق الكلام يقتضى إثباتها .

للحادث ، امتنع وجود شيء من العالم فى الأزل ، إذ وجوده فى الأزل ممتنع بدون الحادث وممتنع مع الحادث .

ولا يمكن أن يقُال : القول فى حوادثه المتعاقبة عليه كحركات الفلك ، كالقول فى كلمات الرب المتوالية وأفعاله المتوالية ، لأن الرب هو الموجود بنفسه ، الواجب الوجود بنفسه ، الغنى بنفسه ، القيوم / بنفسه ، فلا يتوقف قوله وفعله على غيره ، ولا يمتنع أن يكون فعله الثانى أو كلامه الثانى مشروطاً بوجود الأول قبله ، إذ ما يكون بذاته حادثا شيئاً بعد شيء يمتنع وجوده كله فى الأزل ، وأما ما سواه فهو مفعول مصنوع مفتقر من كل وجهٍ إلى غيره ، فإذا كانت الحوادث تقارنه شيئاً بعد شيء امتنع أن تصدر عن مؤثرٍ تام أزلى ، وامتنع أن يكون المؤثر التام الأزلى يحدث شيئا بعد شيء ، بل يجب أن يقارنه أثره ، وامتنع أن يكون المؤثر التام الأزلى موجباً لذاته فى الأزل ومقتضياً لحوادثه شيئا بعد شيء ، لأن حدوث الحوادث المتوالية عن مؤثرٍ تام باقٍ على حالة واحدة ، وحينئذ فيجوز ترجيح القادر المختار بلا مرجح فتبطل حجتهم .

ص ١٤٢

وإن كانت تحدث الحوادث بحدوث أمور منه ، بحيث تكون ذاته مؤثراً تاماً لذات الفلك فى الأزل ، وأفعاله المتوالية موجبة لحوادثه المتوالية ، فهو لم يكن قط إلا مقارناً لأفعال متوالية قائمة به ، وحدوث مفعولٍ بلا فعل ممتنع ، وقدم فعل معينٍ ممتنع ، لأن الفعل لذاته يقتضى أن يكون شيئاً بعد شيء ، ولا يُعقل قدم عين الفعل .

وهذا دليل مستقل على حدوث كل ما سوى الله ، فإن المفعول

القديم لابد له من فعل قديم ، وتقدير فعل قديم العين ليس كله ممتنع لذاته ، لأن العقل لا يعقل إلا حادث الأعيان ، وإن فرض قدم نوعه لحدوثه شيئاً بعد شيء ، كالحركة التى لا تُعقل إلا حادثة الأعيان ، وإن فرض قدم نوعها .

وأيضا فإن الفعل لابد أن يتقدم المفعول الأزلى لا يتقدمه غيره . وهذا أيضا دليلٌ ثانٍ مستقلّ على حدوث كل ما سوى الله .

وقول القائل : الأثر يقارن المؤثر ، والمعلول يقارن العلة : إذا أريد به أن يكون عقبه فهذا ممكن ، وأما إذا أريد به أنهما يكونان معاً فهذا ممتنع . والتقدم الحقيقى بدون الزمان لا يُعقل .

وقول القائل : إن تقدم العلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى دعوى مجردة . وتمثيل ذلك بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم والكُم تمثيل غير مطابق ، فإن حركة اليد ليست علة تامة لا لهذا ولا لهذا ، بل هى ملزومة لها ، والشيئان المتلازمان الصادران عن فاعلٍ واحد ليس أحدهما معلولا لآخر ، وهذه الأمور مبسوطة فى موضع آخر .

وأيضا فهذا يستلزم أن يكون للذات فعلٌ معين قديمٌ معها لازم لها بأفعالٍ متوالية قائمة بها ، بحيث تُضاف الحوادث إلى تلك الأفعال المتوالية ، ويضاف المفعول القديم إلى الفعل القديم ، / وذلك يقتضى أن يكون ذلك الفعل القديم تناول الملزوم دون اللازم ، فإنه يتناول العين الملزومة للحوادث دون حوادثها اللازمة كالفلك مثلا ، والفاعل إذا فعل مفعولاً بفعل امتنع أن يفعل بدون لوازمه ، فإن ذلك يقتضى أن يكون

ط ١٤١

الفعل القديم تناول ذلك المفعول ، وأفعالٌ أخر تناولت لوازمه المتعاقبة . ومعلوم أن الواجب بالذات أوجب ذاته ذلك الموجب ، وإيجاب ذاته لها هو فعلها إياها ، وهذا الفعل القديم الذى هو الإيجاب القديم لابد أن يكون من لوازم الذات ، فيمتنع وجودها بدون ذلك الفعل القديم ، وذلك الفعل القديم يمتنع وجوده بدون لوازمه المتوالية ، وتلك اللوازم المتوالية مفتقرة إلى الفعل القديم ، والفعل القديم يفتقر إليها ، بمعنى أنه يمتنع وجود أحدهما إلا مع الآخر ، لامتناع [1] وجود مفعول أحدهما إلا مع الآخر .

والقديم لا يجوز أن يكون مفتقراً إلى الحوادث لافتقار المعلول إلى العلة ، ولافتقار المشروط إلى الشرط ، ولكن قد تكون الحوادث لازمة له مفتقرة إليه ، وأما هو فلا يكون مفتقر لا إلى عينها ولا إلى نوعها ، لأن النوع إنما يوجد شيئا فشيئا ، فيكون القديم الأزلى مفتقراً إلى ما لا يوجد إلا شيئاً بعد شيءٍ ، وما وجب قدمه امتنع عدمه ودام وجوده ، وما دام وجوده ووجب ذلك لا يكون مفتقراً إلى حوادث متعاقبة ، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يُقال : إن الرب الذى يفعل دائما مفتقر إلى فعله لكون فعله لازماً له ، فإن غاية ما يُقال فى ذلك إن الفعل القديم مشروط بمقارنة الأفعال المتوالية ، بحيث لا يتصور أن يكون ذلك القديم إلا مع هذه الحوادث المتعاقبة .

وحينئذ فيكون وجود فعله القديم بدون الحوادث ممتنع ، وفعله من لوازم ذاته بمنزلة صفاته اللازمة له ، فيكون ذلك بمنزلة أن يُقال : إن صفاته

---

(١) فى الأصل : لامتنع ، وهو تحريف . ولعل الصواب ما أثبته .

اللازمة له يمتنع وجودها إلا مع الحوادث المتعاقبة ، والحوادث المتعاقبة أفعاله . وهذا بمنزلة أن ذاته مفتقرة أو مشروطة بأفعاله المتعاقبة .

ص ١٤١

ومعلوم أن / أفعاله مفتقرة إليه من كل وجه ، فيمتنع أن يفتقر إلى ما هو مفتقر إليه .

وهذا دليل ثالث مستقل فى المسألة ، فإن وجود العالم بدون الحوادث ممتنع ، فلو كان فعله العالم كصفاته الذاتية اللازمة له مفتقراً إلى الحوادث ، كان صفاته اللازمة له مفتقرة إلى الحوادث ، وهذا ممتنع ، وذلك لأن ما لزم ذاته وما قام بها فهو صفة لها .

وهؤلاء إن قالوا : إن المفعول نفس الفعل والموجب نفس الإيجاب ، كما هو قول طائفة من النظّار ، فهذا باطل قطعا ، فإنّا نعلم أن خلق المخلوق ليس هو نفس المخلوق ، ولا ذلك يقتضى أن تكون المخلوقات وجدت بدون فعلٍ من الرب .

ولأن الذين قالوا ذلك من أهل الكلام ، كالأشعرى ومن وافقه ، كابن عقيل وغيره ، إنما قالوا ذلك لئلا يلزم التسلسل فى الآثار – وهو باطل عندهم – فإنهم قالوا : لو كان الخلق غير المخلوق ، والتأثير غير الأثر ، فذلك الخلق : إن كان قديما لزم قدم المخلوق ، وهو ممتنع ، وإن كان حادثاً افتقر إلى خلق آخر ، ويلزم التسلسل .

والذين خالفوهم ثلاث طوائف : طائفة قالت : بل الفعل قديم أزلى ومفعوله محدَث ، كما يقول ذلك طوائف من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ، وأهل الحديث والصوفية ، ومن أهل الكلام .

وهؤلاء يقولون : كما وافقتمونا على أن الإرادة قديمة والمراد متأخر ، فكذلك نقول : الفعل قديم والمفعول متأخر .

وطائفة ثانية قالت : بل الفعل حادث العين قائم بذاته ولا يلزم التسلسل ، كما يلزم التسلسل إذا كانت المفعولات حادثة الأعيان ، وهذا قول طوائف من الكرّامية والمرجئة وغيرهم .

وطائفة ثالثة قالت : بل أعيان الفعل حادثة ، وإن جاز أن يكون نوعه قديماً .

والمقصود هنا أن الذين قالوا : إن الفعل عين المفعول ، إنما فروا من التسلسل ، وهو جائز عند هؤلاء الفلاسفة . وحينئذ فلا يمكنهم أن يحتجوا بحجة هؤلاء ، فلا تكون حجة على أن الفعل نفس المفعول ، إلا قولهم بنفي الصفات مطلقا ، أو قولهم بنفي الأمور الاختيارية ، وكلا القولين فى غاية الفساد ، وهم متنازعون فى كلا الأصلين .

فقول النفاة منهم ومن غيرهم ضعيف فيهما ، كما بسط فى موضعه ، مع أن القول بحدوث العالم مستلزم لهذين الأصلين ، كما أن هذين الأصلين يستلزمان لحدوث / العالم . ظ ١٤٤

وإذا كان كذلك تبين أنه لا يمكنهم القول بأن الفعل نفس المفعول ، فيلزم أن يكون غيره ، فإذا قُدِّر الفعل قديم العين ، كانت صفة لازمة له قديمة العين ، وإذا كان كذلك فإنه يمتنع أن يفتقر إلى شيء من الحوادث ، سواء كانت حادثة النوع أو الأعيان ، كما يمتنع ذلك فى ذاته القديمة ، فإنها إن كانت مفتقرة افتقار المعلول إلى علته ، امتنع كون

الحادث علة للقديم ، وإن كانت مفتقرة افتقار المشروط إلى شرطه ، فلا ريب أن المحدث مشروط بالقديم ، فإذا كان القديم مشروطاً به كان كل من الأمرين مشروطاً بالآخر .

وهذا ممكن ، فما كانا معلولَيْ علة واحدة وهما حادثان ، كالأبوة والبنوة ، أو ما كانا قديمين متلازمين لا علة لهما ، كالذات والصفات ، أما إذا كان أحدهما قديم العين والآخر حادث الأعيان ، كان وجود القديم مشروطاً بأمور لم توجد بعد ، وكان الشرط متأخراً عن المشروط .

وإن قيل : المشروط هو النوع وهو ملازمٌ للعين ، لكن النوع لا يُوجد إلا شيئاً فشيئاً ، فلا وقت من الأوقات إلا والمقرون بالقديم واحد محدَث ، فيكون ذلك المحدَث شرطاً فى وجود ذلك القديم ، لا يوجد إلا مع وجوده ، كما لا يوجد أحد المحدَثَيْن إلا مع الآخر ، ولا الذات القديمة إلا مع الصفة القديمة ، والقديم لازم للذات ، وكل من الحوادث ليس بلازم بل عارض ، وإن كان النوع لازماً .

أقصى ما يقال : إن الذات هى الموجبة للمعيّن اللازم وللنوع الحادث أعيانه ، فيشبه ذلك أحد الصفتين مع الأخرى . فيقال : الأمر اللازم لا وجود للذات بدونه ، وإذا كان قائماً بالذات فقد دخل فى مسماها وصار منها ، فإن أسماء الله تعالى متناولة لصفاته ، فما قام بذاته من الصفات اللازمة فهو داخل فى اسمه تعالى .

فإذا كان ذلك مشروطاً بأفعال يحدثها شيئا بعد شيء ، صار ما هو

واجب الوجود مفتقراً إلى ما هو ممكن الوجود ، مع أن هذا المقام إذا تحرر كان مفسداً لأصل مذهبهم ، وكان دليلا مستقلا رابعا .

فإن حقيقة قولهم : إن الفلك لازم لذات الله تعالى ، لا يمكن وجود الرب بدون وجود الفلك ، بل هو مستلزم له كما أن الفلك مستلزم له ، فهما متلازمان . وهذا بعينه قول بأن مفعوله شرط فى وجوده ، وأن وجوده بدون وجود مفعوله ممتنع ، وهو قول بافتقار الواجب بذاته إلى الممكن بذاته ، وهو ممتنع .

وهذه الأمور مبسوطة فى غير هذا الموضع ، ولكن ذكرناها هنا تنبيها على حجتهم العظمى ، وأن إبطال حجتهم قد يتضمن بطلان قولهم ويكون دليلا على صحة ما أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم [1] .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن يُقال : إحدى المقدمتين فى هذه الحجة بطلان التسلسل ، وأنتم قائلون بجوازه ، ولكن منازعوكم يقولون بامتناعه ، فتكون الحجة على أصلكم إلزاميّة لا علمية ، فلا تفيدكم المطلوب .

هذا إذا فسروا التسلسل بالتسلسل فى الآثار دون التأثير ، وإن فسّروه بالتسلسل فى أصل التأثير ، فهذا لا يقوله أحد ، وهذا هو مراد أئمتهم بالتسلسل فى هذا الموضع ، وإن فهم منه بعض الناس الأول ، لكن هذه الحجة حينئذ إنما تدل على دوام نوع الحادث ، فمن قال : لم

---

(١) عند عبارة « الرسل صلوات الله عليهم » ينتهى الكلام المعترض الذى أثبتناه من ورقات مرفقة مرقمة بعكس الترقيم الصحيح ، وبعدها نعود إلى الكلام الذى يلى هذا الكلام المعترض وذلك فى ص ١٤٠ .

يزل مؤثرا متكلما إذا شاء ، وفَّى بموجب هذه الحجة ، ولا تدل على قدم شيء من العالم أصلا .

ظ ١٤٠ / ومنازعوكم قد عارضوكم وألزموكم امتناع الحوادث مطلقا ، فتبين فسادها أيضا .

فإن قالوا : نحن نجّوز التسلسل فى الحوادث القائمة بالعالم ، وهذه تقتضى التسلسل قبل حدوث العالم أو قبل حدوث شيء من العالم ، وذلك لا نقول به [1] .

قيل لهم : أولا : إذا كان التسلسل فى الأزل ممكنا ، لم يكن فرق بين هذا وهذا ، بل يجوز أن يقال : إن الرب تقوم به أمور اختيارية لا أول لها .

وقيل لهم : ثانيا : هذا لا ينفعكم فى قدم الأفلاك وما فيها لإمكان أن يكون حدوثها موقوفاً على أسباب قبلها حادثة وكذلك الأخرى .

وقيل لهم ثالثا : إذا أمكن التسلسل فى الأفعال اللازمة القائمة بالصانع ، أو فى المفعولات المتعدية ، كان كل منهما مبطلاً لاحتجاجكم على قدم الأفلاك والعناصر ، فكيف إذا اجتمع هذا وهذا ؟!

الوجه الثالث

الوجه الثالث : أن يُقال : هذا مبنى على امتناع التسلسل فى الآثار . والتسلسل سواء عنى به التسلسل فى أصل التأثير أو فى الآثار ، فإنه لا يدل على مطلوبكم ، والذى يليق بهذه الحجة إنما هو التسلسل فى أصل الفعل ، وهو ممتنع وفاقاً .

---

(١) فى الأصل : لا يقول به . ولعل الصواب ما أثبته .

وأما التسلسل فى الآثار ، فهذا فيه قولان معروفان للناس .
أحدهما : منعه ، كقول كثير من أهل الكلام والفلسفة وأهل الحديث .

والثانى : جوازه ، كما هو قول كثير من أهل الحديث والكلام والفلسفة .

وحينئذ فهؤلاء يقولون بجواز هذا التسلسل ، وأن كل ما سوى الله مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن ، سواء قالوا بقدم نوع الفعل اللازم ، أو نوع الفعل اللازم والمتعدى . فعلى التقديرين يمكن أن يكون كل ما سوى الله مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن مسبوق بالعدم ، والرب فاعل بمشيئته وقدرته سائر الأشياء .

وليس للفلاسفة حجة تعارض هذا القول أصلا ، إذ ليس لهم حجة تقتضى قدم الأفلاك والعناصر ، ولا قدم شىء من العالم أصلا ، بل جميع ما يحتجون به إنما يدل على دوام كون الرب فاعلا ، سواء فى ذلك الحجج العائدة إلى الفاعل والمادة والصورة والغاية وغير ذلك . فالأولى مثل قولهم : إن كونه فاعلا أمر لازم لنفسه ، / لأنه لو كان عارضا لهذا لاقتضى حدوث ما يجعله كذلك ، وذلك لا يكون إلا فعلاً له ، ولا يكون عارضا لما تقدم ، فلا بد أن يكون كونه فاعلا من لوازمه ذاته . ص ١٤٥

وكذلك قولهم : هو جواد وعلة جوده ذاته ونحو ذلك ، فإن هذا يدل على كون نوع الفعل من لوازمه ، لا على فعل معين ولا مفعول معين ، فليس فى ذلك ما يدل على قدم السموات ولا مادة السموات ولا غير ذلك من أصناف العالم ، بل هذا دل على أنه لا يلزمه عين الفعل ، إذ لو

لزمه ذلك لكان فعله كله قديماً ، والمؤثر التام يستلزم أثره ، فكان تكون جميع المفعولات قديمة ، فلا يكون فى العالم شىء حادث ، وهو خلاف الحس .

وبهذا يظهر كشف عوار هذه الحجة التى حارت فيها عقول جمهور النظّار ، فإنهم إذا قالوا : كل ما لابد منه فى كونه مؤثراً لابد وأن يكون موجوداً فى الأزل ، وإلا لزم حدوثه بعد ذلك بدون مؤثر تام ، وهو ممتنع ، وإذا كان موجودا فى الأزل لزم حصول الأثر معه – كان لفظ التأثير مجملا ، فإنه يراد به جنس التأثير ، ويراد به التأثير المعين ، ويراد به التأثير العام فى كل شىء ، فإنه إما عام وإما مطلق وإما معين ، فإن أريد به التأثير فى كل شىء لزم كون كل شىء قديماً ، وهو مخالف للحس .

وكذلك إن أريد به معين ، فإنها لا تدل على امتناعه ، لجواز أن يكون مشروطا بحادث قبله ، وهم وسائر العقلاء يسلّمون حدوث الشىء المعين . وإن أريد به الجنس لم يدل إلا على دوام النوع لا على قدم شىء بعينه ، فلم يكن فيها ما يدل على قدم شىء من العالم .

والأزل ليس عبارة عن وقت بعينه . فإذا قيل : جميع الأمور المعتبرة فى كونه مؤثراً هى قديمة أزلية . قيل : فى كونه مؤثرا فى الجملة وكونه مؤثرا فى شىء بعينه أو فى كونه مؤثرا فى كل شىء ؟

الأول مسلم عند السلف والأئمة ولا ينفعهم . والثانى ممنوع ، وكذلك ثالثهم . وذلك لأن كونه مؤثراً فى شىء بعد شىء يقتضى دوام مؤثرتيه ولا يقتضى قدم شىء من العالم ، ودوام التأثير فى شىء بعد شىء هو

ممكن عندهم ، وهو لا يخلو إما أن يكون ممكناً وإما أن يكون ممتنعاً ، فإن كان ممكنا حصل المقصود ، وإن كان ممتنعا لزم حدوث كل ما سواه .

فتبين أن قولهم بقدم شيء من العالم لا حجة عليه بوجه من الوجوه ، وكذلك قولهم : إن التقدم والتأخر / لا يعقل إلا بالزمان الذى هو مقدار الحركة . وقولهم : إن كون الشيء حادثاً يقتضى أنه كان بعد أن لم يكن ، والقبلية والبعدية من لوازم الزمان — فإن هذا يستلزم دوام نوع الفعل لا دوام حركة الفلك والشمس والقمر ، بل السموٰات والأرض إذا كان الله قد خلقهما فى ستة أيام ، كان هذا الشمس والقمر وهذا الليل والنهار مخلوقة كائنة بعد أن لم تكن ، وإن كان بعد قيام القيامة انشقاق السموٰات وتكوير الشمس وخسوف القمر وتناثر الكواكب تكون حركات أخرى ولها زمان آخر .

ظ ١٤٥

كما قال تعالى فى الجنة : ﴿ وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ [سورة مريم : ٦٢] . وفى الجنة يوم الجمعة يوم المزيد ، فهناك أيام معروفة بأمور [١] أُخر جعلها الله فى الجنة غير الشمس والقمر .

وكذلك قولهم : إن كل حادث مسبوق بالإمكان المفتقر إلى مادة ، غايته أن قبل كل حادث حادثا ، وهذا لا يوجب قدم شيء من العالم ، وإنما يقتضى تسلسل الحوادث .

وكذلك إذا قيل : إن المؤثرية وصف وجودى ، فإن كانت حادثة

---

(١) كلمة « بأمور » : غير واضحة فى الأصل ، وكذا استظهرتها .

افتقرت إلى أخرى ولزم التسلسل وكونه محلا للحوادث ، وإن كانت قديمة لزم قدم الأثر ، فإن لازم هذا الدليل ليس بممتنع عندهم وعند السلف وجمهور أهل الحديث ، وهو كون القديم تقوم به الحوادث المتسلسلة . ثم إن كان هذا ممتنعاً لزم حدوث الأفلاك ، فبطلت الحجة الدالة على قدمها ، وإن لم يكن ممتنعاً بطلت الحجة ، فهى باطلة على التقديرين ، وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على أنه لا حجة لهم تدل على قدم شىء من العالم ، ولكن الذين ناظروهم من الجهمية والمعتزلة ومن اتّبعهم جعلوا نوع فعله ومفعوله محصور الابتداء والانتهاء ، كما قاله الجهم بن صفوان وأبو الهذيل إماما هاتين الطائفتين ، أو جعلوه ممتنع الدوام فى الابتداء دون الانتهاء ، / كما قال ذلك كثيرٌ من أتباعهما ، وجعلوا الرب يمتنع عليه الكلام باختياره فى الأزل ، ويمتنع عليه الفعل الاختيارى فى الأزل ، بل جعلوه غير قادر على الكلام والفعل فى الأزل ، كما يقوله المعتزلة والكرّامية ، أو غير قادر على الفعل فى الأزل ، ولا قادر على الكلام لا فى الأزل ولا فيما يزال ، كما يقوله الكُلاّبية والأشعرية والسالمية ، بل الكلام عندهم كالحياة لا يُوصف بأنه قادر عليه ، ولا أنه يتكلم بمشيئته وقدرته واختياره .

ص ١٤٦

وكثير من هؤلاء يقول : إن العالم يعدم بالكليّة فلا يبقى الرب فاعلاً لشىء ، كما لم يكن قبل ذلك – على قولهم – وهو فناء هذا العالم عندهم ، ويقول : إن ذلك دل عليه السمع والعقل . ومنهم من يقول : بل دل عليه السمع ، وإن إعادة الله للعالم هو بأن يعدمه بالكلية ، ثم يعيد العالم الذى كان أعدمه .

فهؤلاء وأمثالهم تكلموا فى تعطيل الربّ عن الفعل وعن الكلام ، وقالوا : إن كلامه مخلوق أو محدَث النوع أو محدث العين ، كان الكلام بعد أن لم يكن متكلما فى الأزل ، بل ولا كان عندهم قادراً على الكلام . وإن أطلق بعضهم أنه لم يزل قادرا فهم يقولون مع ذلك بامتناع المقدور فى الأزل ، ومعلوم أنه مع امتناع المقدور يمتنع كونه قادرا . وقالوا : إن هذا هو القول بحدوث العالم الذى أخبرت به الرسل . ونسبوا هذا القول إلى أهل الملل ، هم ومناظروهم من الفلاسفة .

ولهذا استظهرت الفلاسفة على أهل الملل بسبب ظنهم أن هذا هو قولهم حتى آل الأمر إلى أن يقول الفلاسفة : إن الرسل لم تخبر بعلم ، وإنما أخبرت بما فيه تخييل وتمثيل . ومعلوم أنه ليس فى كتاب الله ولا حديث عن رسول الله ولا فى أثر عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين شىء من هذه الأقوال ، ولا ما يستلزم هذه الأقوال ، بل هى أقوال مبتدعة فى الدين ، وهى من الكلام الذى أنكره السلف والأئمة وعابوه وذموه .

وقول أولئك بأن السموٰات أزلية وأنها لا تنشق أعظم إلحاداً وضلالا ومخالفة لدين الرسل . وهؤلاء أثبتوا قدم الأعيان المخلوقة ، وأولئك نفوا قدرة الربّ على الفعل والكلام دائما ، فادعوا حدوث النوع .

وهذا كما فى مسألة القرآن : طائفة ادّعت قدم أعيان الكلام : إما المعنى الواحد المعين ، / وإما الحروف المعيّنة أو الأصوات والحروف المعينة ، حتى قالوا : إن ما سمعه موسى كان قديماً لم يزل الله متصفاً به ، وإنما تجدد السماع فقط ، وقالوا : إنه لم يناده فى ذلك الوقت كما دل عليه القرآن ، ط ١٤٦

حيث يقول : ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ﴾ [سورة طه : ١١] ، بل ما زال منادياً له فى الأزل ، ولكن تجدد سماع موسى لذلك النداء .

وطائفة قالت : بل نوع الكلام حادث بعد أن لم يكن : إما حادثا فى غيره فيكون مخلوقا ، وإما فى نفسه فيكون حادثا أو محدثاً غير مخلوق . وقال هؤلاء : لم يكن فى الأزل متصفاً بأنه متكلماً إلا إذا فسّروا المتكلم بالقادر على الكلام . ثم كان تفسيره بهذا مع امتناع الكلام فى الأزل جمعٌ بين النقيضين ، بل لم يزل عندهم غير متكلم ، ويمتنع عندهم أن يكون لم يزل متكلما إذا شاء .

والسلف والأئمة قالوا : لم يزل الله متكلما إذا شاء ، فالفرق بين دوام النوع وقدمه ، ودوام الشيء المعين وقدمه ، يكشف الحجاب عن الصواب فى هذا الباب ، الذى اضطرب فيه أولو الألباب ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم .

وليس للفلاسفة حجةٌ تعارض هذا القول ، ولكن حجتهم تقتضى دوام فاعلية الرب ، وأن الفعل ولازمه – الذى هو تقرير الفعل المسمّى بالزمان – لا أول له ، وأن إمكان حدوث الحوادث لا أول له ، وإمكان تأثير الرب فيها لا أول له ، وهذا كله يقتضى دوام نوع الفعل لا دوام فعل معين .

وقد تقدم بيان أن قولهم بقدم العالم عن العلة التامة باطل قطعا ، وأن العلة التامة لا يجوز تأخر شيء من معلولها عنها ، بل وجود علة تامة لم تزل مقارنة لمعلولٍ ممتنعٌ ، ويمتنع أن يكون المقارن فى الزمان مفعولاً للفاعل ،

والحوادث متعاقبة شيئاً بعد شىء لا يجوز حدوثها عن علة تامة أزلية ، فبطلت حجتهم ، وبطل قولهم بقدم العالم ، وتبين إمكان حدوث كل ما سوى الله ، وأنه يمتنع أن يكون العالم صادراً عن علة تامة أزلية موجبة بالذات ، وهو المطلوب .

ص ١٤٨

وتبين أنه لا يمكن حدوث شىء ، من / الحوادث [1] إلا عن فاعل يفعل شيئاً بعد شىء ، وإن قدر أنه غير فاعل بالإرادة ، فكيف إذا تبين أنه لا تحدث الحوادث إلا عن فاعل مختار بأمور اختيارية تقوم به ؟

والعالم مستلزم للحوادث فيمتنع ثبوت الملزوم دون اللازم ، فيمتنع صدور العالم عن موجب بالذات ، فيمتنع قدمه ، ويمتنع قدم شىء منه ، فإن أى شىء قُدّر قدمه لم يصدر إلا عن موجب بذاته ، سواء قُدّر موجب بذات مجردة ، أو موجب بالإرادة لذلك القديم يكون إيجابه له قديما دائماً بدوامه ، فيكون ذلك الإيجاب الذى هو التأثير والاقتضاء والفعل المعيّن لذلك المفعول المعين فى الأزل قديماً أزلياً دائماً بدوام الرب تعالى ، وهو إنما يلزمه نوع الفعل لا فعل معين ، إذ الفعل لا يُعقل ولا يمكن إلا شيئاً فشيئاً ، فأما شىء معين دائم ملزوم للحوادث أو غير ملزوم للحوادث فلا يُعقل أنه فعلٌ ، لا سيما ومثل هذا لا يكون إلا مفعولاً بالاختيار ، بل لا يكون إلا عن ذاتٍ تختار شيئاً بعد شىء ، فهى لا تكون مجردة عن الاختيار ، ولا تكون علة تامة أزليةً ، فضلا عن أن يجتمع فيها عدم الاختيار مع كونه علة تامة أزلية .

---

(١) يوجد اضطراب فى ترتيب الصفحات فى هذا الموضع ، إذ تأتى صفحة ١٤٨ قبل ص ١٤٧ .

أقصى ما يقال : إنه قد تقوم بها الأمور الاختيارية شيئاً بعد شيء ، وكل ما قام بها شيءٌ من ذلك حصل تمام التأثير لما يحدث حينئذ ، وهى بمجردها علة تامة للمعيّن الذى يلزمه الحوادث ، لكن هذا باطل أيضا ، فإنها لا تكون مجردة قط ، ولا يمكن أن تكون بمجردها فاعلة لشيء .

وأيضا فلا يمكن أن يقارن المفعول فاعله فى الزمان ، وذلك أنه لو قُدِّر تجردها فى وقتٍ لم يجز حصول قيام شيء من الأمور الاختيارية لها بعد ذلك ، لأن ذلك يقتضى حدوث حادث بلا سبب ، وبتقدير تجردها (١) عن الأمور الاختيارية القائمة بها يمتنع أن يحدث عنها أو فيها شيء ، لامتناع حدوث الشيء بدون علة تامة ، وهى مع تجردها ليست علة تامة ، إذ لو كانت كذلك للزم مقارنة الأمور الاختيارية المتجددة شيئاً بعد شيء لها فى الأزل ، وذلك جمع بين النقيضين .

والأمور الاختيارية الحاصلة شيئا بعد شيء لازمة لها ، فيمتنع تقدير تجردها عنها ، فلا يمكن تجردها ، ولو قدر / تجردها لم يجز أن يكون مجردها علة تامة أزلية لشيء معين ، لأن ذلك المعين مستلزم للحوادث ، إذ كل ممكن فإنه لم يسبق الحوادث ، فلو كانت علة تامة أزلية للزم وجود كل واحدٍ من الحوادث فى الأزل ، وهو جمع بين النقيضين ، وإذا امتنع تجردها وامتنع بتقدير تجردها أن يصدر عنها شيء ، امتنع أن يصدر شيء عنها إلا مع قيام الأمور الاختيارية بها .

ظ ١٤٨

---

(١) توجد كلمات فى هذا الموضع فى هامش الصفحة ولكنها مبتورة وناقصة ، ولعل ما أثبته يستقيم به الكلام .

والأمور الاختيارية حاصلة شيئاً بعد شيء ، فامتنع أن تكون علة تامة لشيء معين دائماً ، إذ مجموع الأمور المشروطة فى التأثير إذا لم تكن (١) إلا حاصلة شيئا فشيئا ، امتنع أن تكون دائمة لشيء معين ، فامتنع قدم شيء معين ، فإنه إذا كان قديماً أزليا دائما ، لم يكن بدٌّ من أن يكون المقتضى التام له قديماً أزلياً دائماً ، ومقتضى تام أزلى ممتنع ، فقدمه ممتنع ، لأن المقتضى التام إما الذات المجردة عن قيام الأمور المتعاقبة بها التى تصير بها فاعلة شيئا فشيئاً ، أو الذات الموصوفة بذلك ، والأول الذى يقوله من الفلاسفة من يقوله ممتنع ، لامتناع تجردها وامتناع حصول شيء عنها فى حال التجريد لو قُدِّر ذلك ، لأن المعلول ملزوم للحوادث ، فلا يجوز وجوده عن علة تامة أزلية وهى المجردة .

وأما الذات الموصوفة بذلك ، فهى لا تصير فاعلة إلا شيئاً فشيئا كما تقدم ، فيمتنع أن يكون لها فعلٌ معين قديم أزلى ، فضلا عن أن يكون لها مفعول معين قديم أزلى .

ولا يمكن أن يُقال : هى بمجردها مقتضية لمحل الحوادث وما يقوم بها مقتض (٢) لتلك الحوادث ، لأن الفاعل بقدرته ومشيئته لا يتوزع بعض فعله عليه مجرداً عن الإرادة وبعضه عليه مقرونا بالإرادة ، إذ فعل الموصوف بالإرادة بدون الإرادة ممتنع ، وكذلك ما يُقدَّر قائما به من

---

(١) فى الأصل : يكن .
(٢) فى الأصل : مقتضية .

الأمور المتجددة فإنها قائمة به ، فليس موجوداً دونها حتى يُقال إنه يفعل بدونها ، وتقدير الانفصال لا يقتضى تحقيق الانفصال .

وهذا كما لو قيل : مجرد الذات تفعل منفكة عن الصفات / لا سيما وتلك الأمور شرط فى الفعل ، فلا يوجود المشروط بدون شرطه ، كما أن الحوادث القائمة بالمفعول شرط فى وجوده ، فيمتنع وجود المستلزم للحوادث بدون الحوادث .

ص ١٤٩

وكذلك يمتنع أن تفعل الذات الملزومة دون لوازمها ، إذ فعلها للملزوم الحوادث مشروط بفعلها لحوادثه اللازمة ، وفعلها ذلك لا يوجد إلا شيئاً فشيئا ، فصار ذلك الفعل مشروطا [1] بما لا يوجد إلا شيئا فشيئا ، ووجود المشروط بدون الشرط ممتنع ، ففعل الملزوم وحده ممتنع ، فكما أن وجود ذات مجردة عن الصفات ممتنع ، فوجود فعله مجرداً عن ما يقوم به ممتنع ، ففعله لا يوجد إلا مع اللوازم ، ولا يكون فعلاً له إلا مع اللوازم ، كما أن المفعول لا يكون موجوداً ولا مفعولا إلا مع اللوازم ، وإذا لم يكن فعلاً له إلا مع اللوازم المتعاقبة لم يكن فعلاً أزليا ، فلا يكون المفعول أزليا ، لأن اللوازم المتعاقبة ليس مجموعها أزليا ، ولا واحدا منها أزليا ، ولكن النوع أزلى ، بمعنى وجوده شيئاً فشيئاً ، فيكون الفعل المشروط به موجوداً شيئا فشيئا ، لامتناع وجود المشروط بدون الشرط ، وإذا كان ذلك الفعل يوجد شيئاً فشيئا كان المفعول كذلك بطريق الأوْلى ، لامتناع تقدم المفعول على فعله ، فلا يكون فعل دائم معين ، فلا يكون مفعول معين دائم .

---

(١) فى الأصل : مشروط ، وهو خطأ .

يبيّن ذلك أن الفعل هو الإبداع والخلق الذى يسمى اقتضاءً وايجاباً وتأثيراً ونحو ذلك .

فإذا قيل : إبداع الملزوم واحدٌ معين أزلىّ ، وإبداع اللوازم نوع يتجدد شيئاً فشيئاً ، فأحد الإبداعين ملزوم للآخر ، كما أن أحد المبدعين ملزوم للآخر ، والثانى شرط فى نفس كون الأول إبداعا للمفعول لا فى مجرد وجوده ، فإنه لا يصير الإبداع إبداعاً إلا مع لازمه الحاصل شيئا فشيئا ، فلا يكون الإبداع إلا شيئاً فشيئا .

وليس لزوم هذا لهذا كلزوم نوع الفعل للذات ، لأن الذات تستلزم صفاتها اللازمة لها ، وليست مفعولة لها وفعلها صادر عنها ، وليس أحد الإبداعين صادر عن الآخر ، بل إبداع المعين إذا قُدِّر أنه أزلى لم يزل ، كان نوع الإبداع للأمور المتعاقبة قديماً أيضا لم يزل ، وكل منها فعل وخلق وإبداع .

ونفس حقيقة الفعل المعين يمتنع قدمه ، فكيف إذا كان ملازماً لما هو حادث شيئا فشيئا ؟ فإنهما فعلان متلازمان ، وأحدهما لا يوجد إلا شيئاً فشيئا ، فالآخر لا يوجد إلا شيئا فشيئا لكونه فعلا بالإرادة ، ولأن وجود أحد المتلازمين دون الآخر ممتنع ، وأحدهما يمتنع قدم عينه ، فالآخر يمتنع قدم عينه ، لأن وجود القديم الواجب بعلته كما تجب الصفة القديمة بالذات المستلزمة لها ، لا يتوقف على وجود شىء من الحوادث .

ولئن (١) قُدِّر دوام نوعها ، فليست الصفة القديمة متوقفة عليها ،

---

(١) فى الأصل : ولأن .

كما أن الذات القديمة ليست متوقفة عليها ، بخلاف المفعول المعين وفعله المعين ، فإنه متوقف على وجود ما لابد له منه من الحوادث المتعاقبة ، والمحتاج إلى الحوادث المتعاقبة لا يكون قديماً أزلياً ، وأحد الفعلين والمفعولين يحتاج إلى الآخر المشروط به ، الذى يمتنع وجوده إلا بوجود شرطٍ فى فعل الفاعل ، فلا يمكن فعل هذا إلا مع فعل هذا ، بخلاف الذات وصفاتها مع الفعل .

وإذا لم يمكن فعله إلا مع فعل هذا وهذا ، لا يكون شيء منه قديماً ، فالآخر كذلك ، ولا يمكن قدم شيء من العالم إلا بقدم فعل له معين ، ولزوم ذلك الفعل / لذات الرب كما تلزم [١] الصفة للموصوف . ط ١٤٩

ومن المعلوم بصريح المعقول الفرق بين صفة الموصوف وبين فعل الفاعل . أما الصفة فيُعقل كونها لازمة للموصوف : إما عينا كالحياة ، وإما نوعا كالكلام والإرادة ، ويُعقل كونها عارضة ، لكن ذلك إنما يكون فى المخلوق .

وأما الفعل فلا يُعقل إلا حادثاً شيئاً بعد شيء ، وإلا فمن لم يُحدث شيئاً لا يُعقل أنه فَعَلَ ولا أبدع ، سواء فعل بالإرادة أو قُدّر إنه فعل بلا إرادة . ولو كان الفعل لا يحدث لم يُعقل الفرق بينه وبين الصفة اللازمة ، إذ كلاهما معنى قائم بالذات لازم لها بعينه ، وما كان كذلك لم يكن فعلاً لذلك الموصوف ، ولا يعقل كون الموصوف فعله .

---

(١) فى الأصل : يلزم .

وإن قُدِّر أن الفعل هو المفعول وأنه مبدع المفعولات بدون فعل ، فلزوم هذا له أبعد عن المعقول من لزوم ما يقوم به ، لا سيما إذا كان قد فعله بقدرته ومشيئته ، فإن هذا لا يُعقل كونه مقدوراً مراداً ، بل إذا قُدِّر أن هذا مفعولٌ مراد ، لزم إمكان كون الصفة اللازمة التى لا توجد الذات إلا بها مقدورة مرادة .

والقادِر المريد لا يكون فاعلا إلا بقدرته وإرادته ، فإذا كانت قدرته وإرادته مقدورة مرادة ، لزم الدَّوْر فى التأثير والفعل والاقتضاء ، فلا يكون قادرا مريدا حتى يكون قادرا مريدا ، وهذا ممتنع فى صريح العقل .

وإيضاح ذلك أن ما كان لازماً للذات بعينه : إما أن يمكن كونه مقدورا مراداً وإما أن لا يمكن . فإن لم يمكن كونه مقدوراً مراداً ثبت ما قلناه ، ويتبين أن ما كان لازماً بعينه للذات لم يكن مقدورا ولا مرادا ، فلا يكون شىء من الفعل لازماً للذات ، لأن الفعل لا يكون إلا بقدرته وإرادته ، لأنه فاعل بالاختيار ، لأنه لو كان موجباً بالذات لم يتأخر عنه شىء من آثاره ، ولأن تقدير ذاتٍ مجردة عن الصفات ممتنع ، ولأن الفاعل لابد أن يتقدم مفعوله ، وإن سُمِّى علةً فلا يُعقل مفعول مقارن للفاعل فى الزمان .

وما يُذكر من أن التقدم بالذات كتقدم العلة على المعلول ، لأنه [1] فى الاقتران فى الزمان إذا أُريد بالعلة الفاعل فهو باطل ، وإن أُريد به غير ذلك ، فليس هو المراد هنا .

وما يُذكر من قولهم : تحركت يدى فتحرك المفتاح ، ليس بمثال

---

(١) فى الأصل : لأنا .

مطابق ، فإن حركة اليد ليست فاعلة لحركة المفتاح ، بل هى ملازمة لها ، وقد بُيِّن فى غير هذا الموضع أن الفاعل لابد أن يتقدم مفعوله بالزمان ، مع قطع النظر عن كونه فاعلاً بالإرادة .

وكونه فاعلا بالإرادة دليلٌ آخر ، فإنه إذا كان الفعل بقدرته وإرادته ، وكل ما كان بقدرته وإرادته لم تكن عينه لازمة [(١)] لذاته فلم [(٢)] يكن شيء من أعيان الفعل لازما لذاته ، فلا يكون شيء من المفعولات لازما لذاته ، فلا يكون قديما ، وهو المطلوب .

ص ١٥٠ / وهذا فى غاية الحسن والصحة .

وإن قيل : يمكن أن يكون المعيّن اللازم للذات مقدوراً مرادا .

قيل : فتلك القدرة والإرادة يمكن حينئذ أن تكون مقدورة مرادة ، وحينئذ فإن كانت مقدورة مرادة بتلك الإرادة والقدرة ، لزم الدَّوْر فى التأثير والفعل والاقتضاء . وإن كانت بأخرى لزم التسلسل فى التأثير ونوعه .

وكلاهما ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، فإنه حينئذ تلزم الذات قدرة قديمة وإرادة قديمة ، وتلك لا توجد إلا بقدرة قديمة وإرادة أخرى قديمة ، وتلك لا توجد إلا بقدرة أخرى قديمة وإرادة أخرى قديمة ، والفاعل لا يفعل شيئا من القُدَرِ والإرادات إلا بعد فعله لبعض القُدَرِ والإرادات ، فلا تلزم أن لا يفعل شيئا ، فهذا هو الدَّوْر فى أصل الفعل والتأثير .

---

(١) فى الأصل : لازما .

(٢) فى الأصل : لم .

وإن قيل : بل الفعل المعيّن اللازم للذات مقدور مراد ، ونفس القدرة والإرادة المشروطتين فيه ليست مقدورتين مرادتين .

قيل : إن كان المرجع إلى المعقول الصريح فلا فرق بين تقدير فعل معين لازم لذات فاعلة ، وتقدير غيره من الأمور اللازمة لذات ذلك الفعل ، فإن الذات مستوجبة للوازمها المعينة ، لا يمكن وجودها بدون وجود شيء من لوازمها ، فتفريق المفرِّق بين لازم ولازم : بأن هذا اللازم هو لازم له بقدرته وإرادته ، وهذا اللازم لازم له بدون قدرته وإرادته ، تفريقٌ بين المتماثلين ، وخروج عما يُعقل فى هذا الباب .

ومن أعرض عن نصوص الأنبياء ، وادّعى عقليات تخالفها ، وليس معه معقول صريح ولا قياس صحيح ، كان كلامه خارجاً عن العقل والسمع ، كما قال أهل النار : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] .

وهذا الموضع من أحكمه انكشف له حجاب هذا الباب ، فإن نفس كَوْن الفاعل فاعلاً يقتضى حدوث الفعل : إما نوعا وإما عيناً . وأما فعلٌ ليس بحادث لا نوعه ولا عينه ، بل هو لازم لذات الفاعل ، فليس هو فعل أصلا .

ولهذا كان / نفس علم الخلق بأن الشيء مخلوق يوجب علمهم بأنه مسبوق بالعدم ، إذ لا يُعقل مخلوق مقارن لخالقه لازم له لم يزل معه . ط ١٥٠

ولهذا كان كلام الله الذى بعث به رسله موافقاً لما فطر الله عليه الخلائق ، والذى فُطر عليه العباد أنه إذا قيل : هذا فَعَل هذا ، أو صَنَعَه ،

أو خَلَقه ، أو أبدعه ، أو نحو هذه العبارات – لم يعقل منه إلا أنه أحدثه بعد أن لم يكن ، وهذه المقدمة بيّنة بنفسها لا يُحتاج إلى إثباتها بأدلة فطرية ، بل تقدير نقيضها معلوم الفساد فى بدائه العقول .

فإذا قيل : هذا مفعول لهذا ، وهو معه لم يزل مقارناً له – كان هذا عند العقل جمعاً بين النقيضين . وكأنه قيل : هو مفعول له ليس مفعولا له . بل يقول العاقل : إذا كان الأمر كذلك لم يكن جعل أحدهما فاعلاً والآخر مفعولا بأَوْلى من العكس .

وإذا قيل : أحدهما ممكن يقبل الوجود والعدم ، والآخر واجب بنفسه لا يقبل العدم ، كان هذا أيضا مما تنكره العقول بفطرتها .

فإنه إذا قيل : هذا يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد ، لم يعقل هذا إلا فيما كان حادثاً ، والإمكان يعود إلى الفاعل تارةً وإلى القابل أخرى ، فيُقال فى الأول : هذا يمكنه أن يكتب ويقوم ويتكلم ، ويُقال فى الثانى : هذه الأرض يمكن أن يُزدرع [1] فيها ، وهذه المرأة يمكن أن تحمل .

وهذا القدر مما اتفق عليه الجمهور من العقلاء ، وهو مذهب أئمة الفلاسفة ، بل مذهب أئمة المشّائين ، كأرسطو وأتباعه ، فإنهم لم يصفوا بالإمكان إلا ما كان حادثا .

---

(١) فى « لسان العرب » : « وازدرع القوم : اتخذوا زرعا لأنفسهم خصوصا أو احترثوا ... والمُزْدَرَع موضع الزرع » .

وأما تقدير قديم ممكن ، فهذا يوجد فى كلام ابن سينا ، ومن سلك سبيله ، كالسهروردى ، وكالرازى والآمدى ، وقد أنكر ذلك على ابن سينا طائفة من الفلاسفة إخوانه ، كابن رشد الحفيد وغيره ، وبيّنوا أنه خرج بذلك عن مذهب سلفه القدماء ، كما خرج به عن المعقول الصريح .

ولهذا ورد على هؤلاء فى الإمكان من الإشكالات ما لم يمكنهم الجواب عنه ، كما قد بيّناه فى كلامنا على « المحصل » [١] وغيره ، فإنهم فرضوا ما يستلزم الجمع بين النقيضين [٢] / وهى تقدير ذات قديمة أزلية لا يمكن عدمها ألبتة . ص ١٤٧

فإن قالوا مع ذلك : هى واجبة بغيرها ، وقالوا مع ذلك : هذه الذات باعتبار حقيقتها تقبل الوجود والعدم ، ليس أحدهما أولى بها ، وزادوا على ذلك فقالوا : لا يكون وجودها ولا عدمها إلا بسبب منفصل . قالوا : وسبب عدمها عدم السبب الفاعل .

فقال لهم جمهور العقلاء : هذا باطل من وجهين : **أحدهما** : أن

---

(١) لابن تيمية كتاب عنوانه « شرح أول المحصل » يقع فى مجلد ، ذكره ابن عبد الهادى فى « العقود الدرية » (ص ٣٧) وابن القيم فى « أسماء مؤلفات ابن تيمية » (ص ١٩ ، بتحقيق المنجد ، دمشق ١٣٧٢/١٩٥٣) وابن شاكر الكتبى فى « فوات الوفيات » ١/٧٨ ، والصفدى فى « الوافى بالوفيات » ص ٢٤ (مخطوط اكسفورد) . وهو من كتب ابن تيمية المفقودة .

(٢) تتمة هذا الكلام – وهو الذى ينتهى به ظ ١٥٠ – فى ص ١٤٧ للاضطراب الواقع فى ترتيب الصفحات هنا ، كما أشرت إلى ذلك من قبل .

العدم المحض المستمر لا يفتقر إلى سبب ، بل العقل الصريح يعلم أن ما لم يُوجد قط لا يحتاج فى أن لا يوجد إلى علة .

ولهذا قال نظّار المسلمين : إن العدم المحض لا يحتاج إلى علة . ثم إذا قالوا : علة العدم عدم العلة ، كان عدم العلة أيضا محتاجاً إلى علة ، إن كان العدم لا بد له من علة .

نعم إذا قيل : عدم العلة يستلزم عدم المعلول ، كان هذا صحيحاً ، ولكن ليس كل ملزوم فاعلا ، فكل ما لا يوجد إلا بسبب يلزم من عدم سببه عدمه ؛ لأن نفس عدم السبب هو الذى جعله معدوماً فى نفس الأمر ، بل عدمه فى نفس الأمر لا علة له أصلا .

الثانى : قولهم فى موجود قديم أزلى : إنه ممكن يقبل الوجود والعدم ، كما يقولون مثل ذلك فى الفَلَك ، فإن هذا باطل أيضا عند جماهير العقلاء من الفلاسفة وأهل الملل وغيرهم ، وإنما قالته هذه الشرذمة .

وأول [1] من قال من الفلاسفة بقدم الفَلَك – صورته ومادته – هو أرسطو ، واتّبعه على ذلك من اتّبعه ، كثامثطيوس [2] والإسكندر

---

(١) فى الأصل : أول .

(٢) ثامسطيوس Themistius من شراح أرسطو ، مع أنه كان من أتباع الأفلاطونية المحدثة neo-platonism . ولد سنة ٣١٧ م ، وعاش فى القسطنطينية ، وأيد الإمبراطور جوليان فى العمل على بعث الوثنية ، وتوفى سنة ٣٨٨ م .

انظر ترجمته والكلام على آرائه ومصنفاته فى : الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٣ ؛ ابن القفطى ، ص ١٠٧ ؛ الملل والنحل ١٠٣٣/٢ – ١٠٣٦ . وانظر أيضا : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ، ص ٣٠٣ . وقد نشر له الدكتور عبد الرحمن بدوى مقالة وشطرا من شرحه لمقالة « اللام » لأرسطو فى كتابه « أرسطو عند العرب » .

الأفرديوسى [(١)] ، لكن هؤلاء ، لم يقولوا إنه ممكن يقبل الوجود والعدم ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه ، فإن القابل للعدم إن أُريد به هذا القديم ، فالقديم الواجب وجوده – ولو بغيره – كيف يُعقل قبوله العدم ؟

وهذا كالصفات اللازمة لذات الرب تعالى ، فإنها لا تقبل العدم بحالٍ ، فحياته تعالى لازمة لذاته المقدّسة لا تقبل العدم أصلا ، / بل فرض عدمها محال . ظ ١٤٧

وإن **قيل** : هو باعتبار ذاته يقبل العدم .

قيل : عنه جوابان : أحدهما : أن تقدير ذات غير الوجود المعين ، قول تقوله طائفة من الفلاسفة ، كأتباع أرسطو من أهل المنطق ، وهو قول باطل عند جمهور العقلاء ، كما قد بُسط فى موضعه .

ولهذا كان تفريق هؤلاء بين الصفات المقوِّمة الداخلة فى الماهية ، والصفات العرضية اللازمة : إما للماهية وإما لوجودها – يعود عند التحقيق إلى اعتباراتٍ ذهنية ، لا إلى صفات تبنى [(٢)] الحقائق عليها فى نفس الأمر .

---

(١) الأفرديوسى : كذا فى الأصل ، وصوابه : الأفروديسى والإسكندر الأفروديسى Alexander of Aphrodisias من أعظم شراح أرسطو ، ولد فى أفروديسيا من أعمال آسيا الصغرى ، وتولى تدريس الفلسفة الأرسطية فى أثينا بين عامى ١٩٨ ، ٢١١ م .

انظر ترجمته ومصنفاته فى : طبقات الأطباء ١٠٥/١ – ١٠٧ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٢ – ٢٥٣ ؛ الملل والنحل ١٠٣٧/٢ – ١٠٤٠ . وقد نشر له الدكتور عبد الرحمن بدوى بعض مقالاته فى كتابه « أرسطو عن العرب » .

(٢) فى الأصل : بنى .

بل حقيقة قولهم فى تمام الماهية وجزء الماهية ولازم الماهية يرجع فى المعنى إلى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ، فما قصده الإنسان بلفظ كان تمام ذلك مراده وتمام معناه وتمام الماهية القائمة فى ذهنه التى عبّر عنها بذلك اللفظ ، وما كان جزء ذلك المعنى ، وهو المدلول عليه بالتضمن ، وهو جزء ما أراده وجزء ما قام بنفسه من تلك الماهية ، وما كان لازماً لمدلول اللفظ كان خارجاً عن المدلول لازماً له ، وهو خارج عن تلك الماهية القائمة فى نفسه لازم لها .

وهذا الموضع قد بُسط فى الكلام على المنطق بسطاً ليس هذا موضعه ، وإنما الغرض التنبيه ، فمن حقّق كلامهم فى الصفات الذاتية المقوّمة الداخلة فى الماهية والصفات اللازمة الخارجة عن الماهية ورأى [1] كتبهم الكبار المبسوطات فى هذا الباب ، وأعطى النظر العقلى حقه ولم يسلم عبارات لم يحقّق معناها تبين له أن ما يذكرونه من الفرق بين الذاتى والعرضى اللازم وما يذكرونه من تركيب الحقيقة من الجنس والفصل ، وأن هذا هو الذاتى المشترك وهذا هو الذاتى المميّز ، والمركب منهما هو النوع ، وأن العرضى المشترك هو العرض العام ، والعرضى المميز هو الخاصة ، وإنما يعود هذا إلى أمور اعتبارية ، وهو تركّب فى الذهن لا تركّب فى الخارج ، وذلك يتبع ما يتصوره الإنسان / ويعبر عنه لا يتبع الحقائق فى نفس الأمر ، فمن تصور حيواناً ناطقا فالأول ذاتى مشترك والثانى ذاتى مميز ، والضاحك خارج عمّا تصوره ، ومن تصور حيواناً ضاحكا كان الأمر بالعكس ، فالضاحك فى تصور هذا ذاتى ، والناطق خارج عن الذات .

ص ١٥١

---

(١) فى الأصل : وراء .

وهذا المعنى مما تفطّن له طائفة من النظّار من الفلاسفة وغيرهم ، وبينوا به ما وقع من غلط هؤلاء فى هذا الموضع الذى اشتبه فيه الماهيات الذهنية بالحقائق الخارجية ، وإلا فكيف يكون الإنسان الموجود فى الخارج مركّبا من الحيوان والناطق أو الحيوانية والناطقية ، إن كان مركبا من عرضين فالجوهر لا يتركب من عرضين ، وإن كان من جوهرين فالإنسان الموجود ليس فيه جواهر متعددة : الواحد جسم ، والآخر حسّاس ، والآخر نامى ، والآخر متحرك بالإرادة ، والآخر ناطق ، بل الحق أن الموصوف بهذه الصفة هو الموصوف بالآخر ، فهو نفسه جسم حسّاس نام [١] متحركٌ بالإرادة ، ولكن بعض هذه الصفات جنسه أعم من بعض ، فالأعم منها يشركه فيه كل جسم ، والنامى يشركه فيه النبات ، والحسّاس يشركه فيه الحيوان البهيم ، والناطق لا يشركه فيه إلا الإنسان ، وأما الموصوف المعيّن فما قام به من الصفات مختص ولا يشركه فيه غيره ، وإذا قيل : يشاركه فيه غيره ، فالاشتراك فى الأمر الكلى الذى لا يكون كليًّا إلا فى الذهن ، ومتى وجد فى الخارج لم يكن إلا معينا .

والإنسان به ذات موصوفة بصفات ، ومعلوم أن صفة الموصوف لا تكون متقدمة عليه لا فى العقل ولا فى الوجود ولا يكون مركبا منها ، وهم يقولون : إن أجزاء المركب متقدمة عليه سابقة له ، وهذا ممتنع فى صفة الموصوف ، لكن إذا أريد بالمركّب ما يتصوره الذهن من قول القائل : جسم حساس نامٍ [١] متحرك بالإرادة ناطق ، فلا ريب أن هذا

---

(١) فى الأصل : نامى .

ط ١٥١ مركّب فى الذهن وله / أجزاء ، كما إذا تكلم اللسان به كان مجموع الكلام مركباً من الأجزاء ، وإذا كتب اللفظ بالخط كانت الكتابة مركبة من الأجزاء ، فالشيء له حقيقة فى نفسه ثم يُتصور فى الذهن ثم يُعبر عنه باللسان ثم يُكتب بالقلم ، له وجود فى الأعيان والأذهان واللسان والبنان : وجودٌ عيني وعلمي ولفظي ورسمي ، لكن وجوده الذى هو الوجود الحقيقى هو الوجود العينى ، كالإنسان الموجود فى الخارج .

وهذا الإنسان يتصف بأنه حيّ وبأنه ناطق ، لكن لم تكن هذه الصفات متقدمة عليه لا فى الخارج ولا فى العقل ولا مركب منهما ، بل هو متصف بهما ، كما هو متصف بسائر صفاته اللازمة له ، وهذا هو الذى عليه نظار المسلمين وجمهور العقلاء : أن الصفات اللازمة للموصوف كلها مشتركة فى هذا الباب . وأما تقسيمها إلى ما هو ذاتى داخل فى الحقيقة ، وعرضى لازم خارج ، وتقسيم اللازم إلى ما هو لازم للذات ولازم لوجودها ، فهذا قول هؤلاء المنطقيين ، وقد خالفهم فى ذلك جمهور طوائف النظّار من المسلمين وغيرهم ، كما هو موجود فى كتب النظّار المسلمين .

وأول من علمت أنه وافقهم على ذلك أبو حامد فى كتبه ، وأنكر الناس عليه ذلك ، كما أنكروا ما وافقهم عليه فى بعض مسائل الإلٰهيات والنبوات ، وإن كان أبو حامد نفسه قد أنكر عليهم ما أنكره من خطئهم فى الإلٰهيات ، فهذه الأمور مبسوطة فى موضعها .

والمقصود هنا أن إثبات قديم أزلى يمكن وجوده ويمكن عدمه قول

منكر عند جماهير النظّار من المسلمين والفلاسفة ، كما هو منكر فى فطر العقلاء ، لأن دعوى ذات الممكن فى الخارج غير الموجود فى الخارج باطل ، وما يذكرونه من أن الإنسان يتصور المثلث مع الشك فى وجوده ، فذاك لأنه لا يتصوره فى الذهن ، ولا نزاع بين العقلاء أن ما تتصوره الأذهان مغاير لما يوجد فى الخارج ، / فإذا أريد بالماهية ما فى الذهن ، وبالوجود ما فى الخارج ، وقيل : ماهية الشىء مغايرة لوجوده كان هذا صحيحاً ، وإنما المنكر أن يُراد بالماهية أمر ثابت فى الخارج غير الموجود الخارج ، ويُقال : إن تلك الماهية هى حقيقة هذا الموجود ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

ص ١٥٢

الوجه الثانى : أنه بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، فالقديم الواجب الوجود بغيره لم تزل ماهيته موجودة والوجود لازم لها ، وتقدير عدمها تقدير ممتنع . فإذا قيل : يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة لم يكن صحيحاً ، بل لا يمكن عدمها بحال ، وغايته أن وجودها اللازم لها هو من غيرها لا منها ، مع أنه وجود واجب بغيره ، هذا لو أمكن أن يكون القديم الأزلى مفعولا ، وهذا ممتنع فى فطر العقلاء قاطبة .

ولهذا جاءت الكتب الإلهية بخطاب الناس بالمعقولات الصحيحة الفطرية ، فإن الرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها ، لا بتغيير الفطرة وتحويلها . والنفس إنما تنال كمالها بسعادتها ونجاتها بالفطرة المكمّلة بالشرعة المنزلة . ولهذا حيث ذكر الله فى كتابه شيئاً من هذه الأسماء التى تدل على الفعل لم يعقل العقلاء من ذلك إلا أنه محدث كقوله تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ

رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾ [سورة العلق : ١ – ٣] (١) ، فهل يعقل العقلاء قط أن الشيء يكون مخلوقا ولا يكون حادثاً غير هؤلاء الملحدين فى السمعيات والعقليات الذين سلكوا فى العقليات مسلك السفسطة وفى السمعيات مسلك القرمطة .

وكذلك قوله ﴿ خَلَقَ السَّمَوَٰتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [سورة النحل : ٣] .

وقوله : ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ﴾ [سورة الذاريات : ٤٧] .

وقوله : ﴿ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ﴾ [سورة الشمس : ٥] .

وقوله : ﴿ أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا ﴾ [سورة النازعات : ٢٧ ، ٢٨] .

وقوله : ﴿ رَفَعَ السَّمَوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾ [سورة الرعد : ٢] .

وقوله : ﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً ﴾ [سورة الأنبياء : ٣٢] ، ﴿ خَلَقَ السَّمَوَٰتِ والْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ [سورة الأنعام : ١] ، ﴿ وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ والشَّمْسَ والْقَمَرَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٣٣] .

إلى أمثال ذلك من الخطاب الذى قد عُلم بالاضطرار معناه وأن بناءها أمر حادث / كان بعد أن لم يكن ، وليس المراد أنها قديمة أزلية لم تزل كذلك ، وأن معنى خلقها أنها معلولة لعلة قديمة أزلية .

ط ١٥٢

ومن افترائهم على السمعيات أنهم يسمون هذا أيضا حدوثا ،

---

(١) فى الأصل جاءت الآية الثالثة من سورة العلق محرفة .

ويقولون : هذا العالم محدث ، أى معلول . ومعنى حدوثه عندهم وجوبه بالواجب بنفسه وافتقاره إليه .

ومعلوم بالاضطرار أن هذا لا يسمى حدوثا كما لا يُسمى خلقا ، ولم يختلف المسلمون وغيرهم أن كل مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن ، وأن كل مخلوق حادث ، وإنما تنازعوا فى كل محدث : هل يجب أن يكون مخلوقا ، وأن كل حادث يجب أن يكون محدثا ؛ هذا فيه نزاع معروفٌ بين المسلمين ، كما هو مبسوط فى موضعه .

ولهذا كان قدماء النظّار عندهم كل من قال : العالم قديم ، فقد أنكر الصانع ، إذ كانوا لا يعقلون أن يُقال : هو قديم وهو مفعول ، ولكن متأخريهم لما رأوا من قال من الفلاسفة : إنه معلول غير واجب ، ذكروا هذا القول وبحثوا مع أصحابه .

وأما أرسطو وأتباعه فإنما فى كلامهم إثبات العلة الأولى من حيث هى غاية وأن الفلك يتحرك للتشبه بها ، فأوجب وجودها من هذه الجهة ، لم يثبت وجودها من حيث أن الفلك معلول علة فاعلة ، كما فعله ابن سينا ومن سلك سبيله ، فإنه سلك سبيلا بعضها من أصول سلفه الفلاسفة ، وبعضها أخذه من أصول المعتزلة ونحوهم . والرسل صلوات الله عليهم لم يقولوا : إن الرب كان فى الأزل متعطلا عن الكلام والفعل ، وأنه لم يمكنه أن يتكلم ولا أن يفعل فى الأزل بمشيئته وقدرته [1] ، وإنما أهل الكلام

---

(١) فى الأصل : ولا أن يفعل فى الأزل بمشيئته وقدرته ولا أن يفعل .

المحدَث فى الإسلام من المعتزلة والجهمية ومن وافقهم فى أصلهم التبس عليهم حدوث الأعيان المخلوقة بحدوث نوعها ، كما التبس عليهم قدم نوع كلام الله بقدم عين الكلمة ، وظنوا أن حدوث الأعيان لا يحصل / إلا بحدوث النوع ، فالتزموا تعطيل الرب وتعجيزه فى الأزل عن الكلام والفِعال ، وسلبوه صفات الكمال ، فتسلطت عليهم السلف والأئمة ورثة الأنبياء بالتبديع والتضليل بل وبالتكفير ، وانفتح عليهم من الفلاسفة سَدُّ الدهرية بعد أن كان مبنيا بزبر الحديد ، فلا للإسلام نصروا ، ولا للكفار كسروا ، ولا بحبل الله اعتصموا ، ولا للكتاب والسنة اتبعوا ، بل فرّقوا دينهم وكانوا شيعا ، واعتاضوا عن الشريعة الإلٰهية بما أحدثوا بآرائهم بدعا .

ص ١٥٣

ومما يبين هذا أنه لما كان شواهد الافتقار فى أعيان العالم واحتياجها إلى الصانع بيّنة ظاهرة ، بل معلومة بالبديهة ، كان معلوما مع ذلك أن كلا منها محدثٌ مخلوق كائنٌ بعد أن لم يكن فى فطر العامة ، فإن الأمر مبنى على مقدمتين : إحداهما [(١)] أن هذا المعيَّن مفتقر إلى فاعل ، إذ هو ليس بواجب بنفسه ، والثانية أن ما افتقر إلى فاعل لم يكن إلا محدثاً ، فإذاً كل شىء من العالم تثبت فيه هاتان المقدمتان .

وأما كون هذا المعيَّن مفعولاً مخلوقا مربوباً مفتقرا إلى بارئه ، وأنه لازم لفاعله للزوم الفعل الذى به فَعَله فاعله كلزوم حياته ، أو بدون فعل قائم به ، فهذا مما لا يعقله الخلق بفطرتهم التى فُطروا عليها .

---

(١) فى الأصل : أحدهما .

وهذا النوع من الكلام دليل مستقل على حدوث كل شيء من العالم من جهة كونه ممكنا مفعولا لغيره لا واجباً بنفسه ، والأول من جهة كونه ممكنا مستلزما لاقترانه بالحوادث ، فإذا عُرف أنه محتاج إلى مبدعه الواجب بنفسه عُلم أنه محدث من جهة أن فعل الفاعل لا يكون إلا حادث العين أو النوع ، ومن جهة أن ما كان مستلزما للحوادث لم يمكن أن يفعله الفاعل دونها ، وفاعل الحوادث لا يكون موجبا بذاته يلزمه مفعوله ، وما لم يلزمه مفعوله المعيّن لا يكون مفعوله قديماً ، فلا يكون شيء من العالم قديما .

ومن تدبر كلام الدهرية / القائلين بقدم الأفلاك من المتفلسفة الإلٰهيين – كأرسطو وشيعته وغيرهم – لم يجد لهم دليلاً أصلا على قدم شيء من العالم : لا الأفلاك ولا غيرها ، ولكن يذكرون ما يدل على دوام فاعلية الفاعل ونحو ذلك . ظ ١٥٣

والذين ناظروا هؤلاء من أهل الجدل والكلام ، الذى ذمّه السلف وعابوه ، بنوا الأمر على أن الرب لم يزل معطّلا عن الكلام والفعل ، لا يمكنه أن يتكلم ولا أن يفعل ، ثم صار يمكنه الكلام والفعل بعد أن لم يمكنه ، من غير تجدد شيء .

وهذا أصل الجهمية والمعتزلة والكرّامية ، وهو أصل الكُلاّبية والأشعرية ، لكن سلكوا فى كلام الله تعالى وصفاته مسلكاً انفردوا به دون السلف والأئمة وأهل الحديث ، ودون المعتزلة ، كما هو معروف من قولهم .

ولهذا كان فيما أنكره الناس على الكُلاّبية قولهم : إن الرب لم يكن

قادراً على الفعل فى الأزل ، وليس هذا قولهم وحدهم ، بل هو قول هؤلاء الذين أخذوا عنهم الكلام .

ولهذا لما وقع فى أرض المشرق زمن السلطان محمود بن سبكتكين ، ثم فى أول دولة السلاجقة زمن ألب رسلان فتنة بين الحنفية والشافعية ، وكان السلطان قد تقدم بلعنة أهل البدع على المنابر ، لما كاتبه الحاكم المصرى الملحد ودعاه إلى مبايعته ، فأرسل إلى الإمام القادر فعرّفه بصورة الحال وبمبايعته لشريعة الإسلام ، وكتب الإمام القادر الاعتقاد القادرى المعروف ، وعامته من نظم الشيخ أبى أحمد الكرجى ، وأمر القائم بقراءته على الناس ، وتقدم باستتابة أهل البدع ، فاستتيبت المعتزلة سنة بضع وأربعمائة ، وجرى على القاضى أبى بكر بن الطيب محنة ، وقام عليه الشيخ أبو حامد الإسفرايينى الشافعى والشيخ أبو عبد الله بن حامد الحنبلى ، وكان الإسفرايينى مظهراً للإنكار عليه جداً : مظهراً لمخالفته فى قوله فى القرآن ، وكان القاضى أبو بكر يكتب محمد بن الطيب الحنبلى ، إذ كانت الأشعرية منتسبة إلى السنة وإلى أئمتها ، منتصرة للمقالات المشهورة عن / إمام السنة أحمد بن حنبل وغيره من علماء أهل السنة ، وصنّف القاضى أبو بكر إذ ذاك كتابه المشهور فى الرد على الباطنية حزب الحاكم المصرى العُبَيْدى ، وقام السلطان محمود بأرض المشرق وأظهر لعنة أهل البدع على المنابر ، وكذلك بعده ملوك السلاجقة ، فأدخل أقوام من الحنفية وغيرهم الأشعرية فى اللعنة ، حتى صنّف أبو القاسم القشيرى شكايته المشهورة ، وصنّف الحافظ أبو بكر البيهقى رسالة معروفة ، وذكروا أشياء مما نُقمت على أبى الحسن الأشعرى ، وكان مما ذكروه قوله : إن الرب لم يكن فى الأزل قادراً على الفعل .

ص ١٥٤

وهذا أصل قول هؤلاء المتكلمين الذين احتجوا على حدوث العالم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها ، ويلزم من ذلك امتناع أن يكون مقدوراً للرب ، فقالوا : صار الفعل ممكنا بعد أن لم يكن ممكنا .

ومعلوم عند من يعلم الكتاب والسنة ، وأقوال سلف الأمة وأئمتها ، أنه ليس فى الكتاب ولا السنة شيء يدل على أن الرب لم يكن الفعل ممكناً له فى الأزل ، أو لم يكن الفعل والكلام ممكناً له فى الأزل ، أو أنه لم يزل معطلا عن الفعل ، أو عن الفعل والكلام ، لم يزل معطلا ، ثم إنه صار قادراً فاعلاً متكلما بعد أن لم يكن كذلك .

وقد يجيبون عن هذا بجواب فيه مغلطة ، فيقولون : لم يزل قادرا ، ولكن المقدور كان ممتنعا فى الأزل ، وهذا تناقض ؛ فإن المقدور لا يكون ممتنعا ، بل لا يكون إلا ممكنا ، ولأن ذلك يتضمن الانتقال من الامتناع إلى الإمكان بلا حدوث شيء وهو باطل .

والجهم هو أول من أظهر هذا الكلام فى الإسلام ، وطرد قياسه بأن ما كان له ابتداء فلابد أن يكون له انتهاء ، وأن الدليل الدال على امتناع ما لا يتناهى لا يفرّق بين الماضى والمستقبل ، فقال بفناء الجنة والنار .

وكان هذا مما أنكره عليه سلف الأمة وأئمتها ، مع إنكارهم عليه نفى الصفات ، والقول بخلق القرآن ، ونفى الرؤية ، الذى هو لازم قوله بهذه الحجة .

ط ١٥٤ / فإن طردها أوجب عليه أن لا يقوم بذات الله لا صفة ولا فعل ولا كلام ، وكان ذلك مستلزماً لنفى الصانع ، ولهذا عظم نكير سلف الأمة عليه وعلى أتباعه من المعتزلة والنَّجارية والضرارية وغيرهم .

قال حرب الكرمانى – ورواه عنه أبو بكر الخلال فى كتاب « السنة » – : ثنا محمد بن إدريس – يعنى أبا حاتم الرازى – ثنا على بن ميسرة ، ثنا على بن الحسين بن شقيق ، سمعت خارجة بن مُصعب يقول : « كفرت الجهمية ، بآيات من كتاب الله . قال تعالى : ﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ [سورة الرعد : ٣٥] . وقالوا : ينقطع .

وقال تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [سورة القيامة : ٢٢ ، ٢٣] ، فقالوا : لا تنظر » .

وقال الخلال : « ثنا أبو داود السجستانى ، ثنا أحمد ، حدثنى أبى قال : قال إبراهيم بن طهمان : ما ذكرته ولا ذُكر عندى (١) إلا دعوتُ الله عليه ، ما أعظم ما أورث أهل القبلة من منطقه هذا العظيم – يعنى جهما .

قال أبو داود : ثنا عبد الله بن مخلد ، ثنا على بن إبراهيم ، ثنا يحيى ابن شبل ، قال : كنت جالسا مع مقاتل بن سليمان وعبّاد بن كثير إذ جاء شاب فقال : ما تقول فى قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [سورة القصص : ٨٨] ؟ فقال مقاتل : هذا جهمى . ثم قال : ويحك ، والله إن

---

(١) فى الأصل : عبدى ، وهو تحريف .

جهماً ما حج هذا البيت قط ، ولا جالس العلماء ، إنما كان رجلا أُعطى لساناً .

قال أبو داود : ثنا أحمد بن الصباح ، ثنا على بن الحسن بن شقيق ، عن ابن المبارك قال : إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى وما نستطيع أن نحكى كلام الجهمية » .

قال الخلال : « أخبرنى حرب بن إسماعيل ، ثنا محمد بن مصفّى ، ثنا بقية بن الوليد عن عبد العزيز بن الماجشون ، قال : جهم وشيعته الجاحدون .

وقال : ثنا عبد الله بن أحمد ، ثنا الحسن بن عيسى مولى ابن المبارك ، ثنا حمّاد بن قيراط ، سمعت إبراهيم بن طهمان يقول : الجهمية كفّار .

وقال عبد الله بن أحمد ، ثنا محمد بن صالح مولى بنى هاشم ، ثنا عبد الملك بن قريب الأصمعى ، أنا المعتمر بن سليمان عن أبيه أنه قال : ليس / قوم أشد نقضاً للإسلام من الجهمية .

ص ١٥٥

قال عبد الله : حدثنى أحمد بن إبراهيم الدورق وعلى بن مسلم ، ثنا : سليمان بن حرب : سمعت حمّاد بن زيد ، وذكر هؤلاء الجهمية ، فقال : إنما يحاولون أن يقولوا ليس فى السماء شىء » .

قال الخلال : « أنا أبو بكر المروزى ، ثنا محمد بن يحيى بن سعيد القطان : قال : كان أبى وعبد الرحمن يقولان : الجهمية تدور على أن ليس

فى السماء شيء . قال المروزى : سمعت أحمد الدورقى ، سمعت يزيد بن هارون ، وذكر الجهمية ، فقال : كفَّار لا يعبدون شيئا . قال المروزى : ثنا إسماعيل بن أبى كريمة ، سمعت يزيد بن هرون يقول : القرآن كلام الله ، لعن الله جهما ومن يقول بقوله ، كان كافراً جاحداً ترك الصلاة أربعين يوما ، يريد – زعم – يرتاد ديناً ، وذلك أنه شك فى الإسلام » .

قال الخلال : « وأخبرنى حرب الكرمانى ، ثنا أبو على الحسن بن الصبّاح ، ثنا قاسم العمرى ، ثنا عبد الرحمن بن محمد بن حبيب ، حدثنا أبى عن جدى حبيب ، قال : شهدت خالد بن عبد الله القسرى خطب الناس بواسط يوم النحر فقال : أيها الناس ارجعوا فضحوا ، تقبّل الله منكم ، فإنى مضحّ بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ، ولم يكلّم موسى تكليما ، تعالى الله عمَّا يقول الجعد علواً كبيرا [1] . ثم نزل فذبحه » .

والجهم بن صفوان أخذ مذهبه عن الجعد بن درهم ، وكان الجعد هذا من أهل حرَّان ، وإليه يُنسب مروان الجعدى آخر خلفاء بنى أمية ، وكان بحرّان أئمة الفلاسفة الصابئة القائلين بقدم العالم وتعطيل الصفات ، وعنهم أخذ تحقيق ذلك أبو نصر الفارابى لما دخل حرَّان ، وكان الجعد فيما يقال أخذ تعطيل الصفات عنهم ، ولهذا أنكر كلام الله ومحبة الله ، فلا يكون له كليم ولا خليل .

هذا مع أن الفلاسفة مختلفون فى قدم العالم وحدوثه ، وأساطينهم

---

(١) فى الهامش أمام هذا الموضع : ذبح الجعد بن درهم .

المتقدمون على القول بحدوثه ، بل وعلى إثبات الصفات والأمور الاختيارية / القائمة بالله ، وأول من عُرف عنه من الفلاسفة المشّائين القول بقدم الأفلاك هو أرسطو ، وحججه على ذلك واهية جدا لا تدل على مطلوبه [١] ، بل استدلاله على قدم الزمان وأنه مقدار الحركة فيلزم قدمها ، ثم ظن أن جنس الزمان مقدار حركة الفلك ، وهذا غلط عظيم ، فإن جنس الزمان إذا قيل الزمان مقدار الحركة ، فهو مقدار جنس للحركة لا حركة معينة ، بل الزمان المعين مقدار الحركة المعينة ، ولهذا كان جنس الزمان باقياً عند المسلمين بعد قيام القيامة وانشقاق السماء وتكوير الشمس ، ولأهل الجنة أزمنة هى مقادير حركات هناك غير حركة الفلك ، ولهم فى الآخرة يوم المزيد : يوم الجمعة ، مع أن الجنة ليس فيها شمس ولا زمهرير ، بل أنوار وحركات أخر .

ظ ١٥٥

فمن قال : إن الرب لم يزل متكلما إذا شاء وكيف شاء وبما شاء ، كان الكلام عنده صفة ذات ، قائم بذات الله ، وهو يتكلم بفعله ، وفعله بمشيئته وقدرته ، فمقدار ذلك – إذا قيل بقدمه – كان وفاءً بموجب الحجة المقتضية لقدم نوع ذلك ، من غير أن يكون شيء من العالم قديم مع الله تعالى ، ولا يُحتاج مع ذلك أن يُقال لإمكان الفعل بداية ، ولا أن يُجمع بين النقيضين فى التقدير . فيقال : إذا قيل : الفعل أو الحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا أول لإمكانه ، فإن هذا التقدير جمع بين النقيضين ، كما فى تقدير كونه لم يزل قادرا مع امتناع دوام المقدور .

---

(١) فى هامش الأصل أمام هذا الموضع : « أول من عرف منه القول بالقدم » .

(* فإذا قيل : لم يزل الرب قادراً ، وقيل مع ذلك : لم يكن الفعل ممكنا ثم صار ممكنا ، وأنه يمتنع أن يكون الفعل لم يزل مقدوراً ، كان حقيقة الكلام : لم يزل قادراً مع كونه كان غير قادر ثم صار قادراً . فإن إثبات القادرية مع امتناع المقدور جمع بين المتناقضين ، وكذلك هذا *) ، وذلك أن الفعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم يجب أن يكون له أول ، فكل ما سُبق بالعدم فله أوّل ، إذ العدم قبله ، وما لا أول له ليس قبله شيء ، بل هو دائم لم يزل .

فإذا قيل : الفعل بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لا أول لإمكانه ، كان المعنى أن الفعل بشرط كونه له أول لا أول له ، ونظير هذا التناقض فرقهم بين أزلية الصحة وصحة الأزلية ، وربما قالوا : بين إمكان الأزلية وأزلية الإمكان ، وهو فرق لا حقيقة له ، فإنه إذا كان / الإمكان الذى هو الصحة أزليا ، فمعنى ذلك أنه لم يزل الفعل ممكناً صحيحاً . ص ١٥٦

هذا هو المراد بأزلية الإمكان والصحة ، ومعلوم أن هذا يتضمن إمكان أزلية الفعل وصحة ذلك ، فإنه إما أن يكون الثابت فى نفس الأمر أزلية الفعل أو امتناعها ، فإن كان الثابت هو الامتناع ، كان الفعل ممتنعاً فى الأزل ، فلم يكن ممكنا ، وحينئذ فلا يكون الإمكان أزلياً بل حادثا بعد أن لم يكن ، وهذا قول بأن إمكان الفعل ليس بأزلى ، بل حادث بعد أن لم يكن من غير مسبب يوجب حدوثه ، وهو خلاف قولهم بأزلية الإمكان .

(* - *) الكلام بين النجمتين كتب فى هامش الأصل بخط ابن تيمية .

ثم إنه ممتنع بصريح العقل ، فإنه إذا كان إمكان الفعل له بذاته ، وهو حادث بعد أن لم يكن ، كان هذا ممتنعاً لوجهين ، أحدهما : أنه يلزم حصول الإمكان بعد الامتناع من غير سبب أوجب كونه قادراً ، وهو سلب لصفة الكمال للرب فى الأزل ، ودعوى حدوثها بعد أن لم تكن من غير سبب أوجب ذلك ، وكلاهما ممتنع ، فإن كماله من لوازم ذاته ، وكونه قادراً من لوازم ذاته ، إذ لو لم يكن من لوازم ذاته لكان عارضاً لهذا ، وكان مفتقراً فى ثبوت كونه قادراً إلى غيره ، ثم ذلك الغير إن كان مفعوله فإنه يستلزم الدَّوْر القبلى ، فإنه لا يكون فاعلاً للمفعول إلا إذا كان قادراً ، فلو استفاد كونه قادراً من المفعول ، والمفعول لا يكون قادراً على الإقدار إلا بإقداره ، لزم أن لا يكون هذا قادراً حتى يجعله الآخر قادراً ، فلا يكون واحدٌ منهما قادراً .

وأيضا فكون المفعول هو الذى يجعل الفاعل قادراً أو فاعلاً معلوم فساده بصريح العقل ، فإن كل ما للمفعول هو من الفاعل لا من نفسه ، فلو لم يكن الفاعل قادرا إلا بإقدار المفعول له لم يكن قادراً بحال ، بل ولا كان مفعول أصلا ، فضلا عن كونه قادرا ، فضلا عن كونه مقدوراً لفاعله .

وكذلك لو قُدّر قديمان أو واجبان : كل منهما إنما صار واجباً قادراً بإقدار الآخر ، كان هذا ممتنعاً فى صريح العقل ، وكان مستلزما للدَّوْر القبلى ، / فإن هذا لا يكون قادراً حتى يجعله ذاك قادرا ، وذاك لا يكون قادراً حتى يجعله هذا قادرا ، فلا يكون كلٌّ واحدٍ منهما قادرا . ط ١٥٦

فإن كون القادر قادراً فى نفسه هو سابق لكونه يجعل غيره قادرا ، فمن ليس بقادرٍ فى نفسه يمتنع أن يجعل غيره قادراً ، فالامتناع يُعلم من جهة بطلان الدَّوْر القبلى ، ومن جهة أن من ليس بقادرٍ يمتنع أن يجعل غيره قادراً .

وهذا من أحسن ما يُستدل به على التوحيد ، فإنه يُعلم به أن الرب لابد أن يكون قادراً بنفسه ، لا تكون قدرته مستفادة من غيره . وحينئذ فإذا قُدِّر قادران كان اجتماعهما على فعل المفعول الواحد ممتنعاً لذاته بصريح العقل واتفاق العقلاء ، فإن فعل أحدهما له يوجب استقلاله ، فيمتنع أن يكون له شريك ، فضلا عن أن يكون هناك فاعل آخر مستقل .

ولهذا كان من المعلوم عند العقلاء بصريح العقل أنه يمتنع اجتماع مؤثرين تامين على أثرٍ واحد ، وإن شئت قلت : يمتنع اجتماع علتين تامتين على معلول واحد .

وإذا كان كذلك ، فإذا قدر ربَّان (١) امتنع استقلال كل منهما بفعل شيء واحد ، بل إذا فعل أحدهما شيئاً كان الآخر فاعلاً لشيء آخر . وهذا تحقيق قوله تعالى : ﴿ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] .

وأيضا فإذا كانا قادرَيْن ، فإن أمكن أحدهما أن يفعل بدون الآخر أمكن أن يريد ضد مراد الآخر ، فيلزم التمانع ؛ فإنه إن وجد مرادهما لزم اجتماع الضدين ، وإن لم يوجد مراد واحدٍ منهما لزم عجزهما جميعا ، ولزم خلو المحل من أحد المتقابلين اللذين لا يخلو الجسم عنهما ، مثل : أن يريد

---

(١) فى الأصل : فإذا قد ربان .

أحدهما إحياء جسم ويريد الآخر إماتته ، أو يريد تحريكه ويريد الآخر تسكينه ، ونحو ذلك .

وإن قيل : يجب اتفاقهما فى الفعل ، بمعنى أنه إذا فعل أحدهما شيئا لم يعارضه الآخر فيه ، لم يكن واحد منهما قادرا إلا بشرط تمكين الآخر له والإمساك عن معارضته ، وهذا / يستلزم أن لا يكون [1] واحد منهما قادراً بنفسه ، وهو ممتنع كما تقدم .

ص ١٥٨

وإن فُسِّر الاتفاق فى الفعل بمعنى الاشتراك فيه ، فالاشتراك فى المفعول الواحد ، بمعنى أن كلا منهما مستقل بالمفعول ، ممتنع كما تقدم .

والاشتراك بمعنى أن هذا له فعل ومفعول غير فعل هذا ومفعوله ، يُوجب أن يذهب كل إلٰه بما خلق . والعالم مرتبطٌ بعضه ببعض ارتباطاً ، ويحتاج بعضه إلى بعض احتياجا يمتنع معه أن يكون بعضه مفعولاً لواحدٍ وبعضه مفعولا لآخر ، فإذا قُدِّر فاعلان لزم أن يذهب كل إلٰه بما خلق ، وأن يعلو بعضهم على بعض ، فذهاب كل إلٰه بما خلق لأن مفعول هذا غير مفعول هذا ، وعلو بعضهم على بعض لأن كونهما قادرَيْن يُوجب أن كلا منهما غنىٌّ فى قدرته عن الآخر ، وأنه يمكنه أن يفعل بدونه ، فيمتنع أن يفعلا شيئا ، سواء كانا متفقَيْن ، لامتناع صدور الفعل الواحد عن فاعلين ، أو كانا مختلفين ، لأن ذلك يستلزم التمانع ، فيكون كل منهما مانعاً للآخر ، فلابد أن يكون أحدهما هو القادر دون الآخر ، فيكون

---

(١) حدث هنا خطأً فى ترتيب الصفحات فى الأصل والكلام التالى هو فى صفحة ١٥٨

القادر هو القاهر للآخر فيعلو عليه ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] ، وهذه الأمور مبسوطة فى موضع آخر لما تكلمنا على طرق الناس فى إثبات التوحيد ومعناه .

والمقصود هنا أنه يمتنع كون واجبين قدرة كل منهما مشروطة بقدرة الآخر ، فلابد أن يكون الرب قادراً بنفسه ، فتكون قدرته من لوازم ذاته ، واللازم لا ينفك عن الملزوم ، وإذا لم يزل قادرا لم يزل يمكنه فعل المقدور ، وإذا لم يكن فعل المقدور ممكنا ، لم يكن قادرا فى الأزل ، بل صار قادرا بعد أن لم يكن ، وليس هذا من الدور المعى الممكن ، مثل أن يقال : لا يكون هذا قادراً إلا مع كون هذا قادراً ، فإن هذا ممكن فى المخلوقات لمعلولى العلة الواحدة ، فإنهما يحصلان بعلة واحدة ، فلذلك إذا كان الفاعلان قادرين / بإقدار ثالث ، أمكن أن تكون قدرة أحدهما مشروطة بقدرة الآخر ، كالأمور المتلازمة التى لا يوجد هذا وقوته إلا مع هذا وقوته . ط ١٥٨

وأما الواجبان القديمان الخالقان اللذان لم يستفيدا قدرتهما من ثالث ، فلو قيل : إن قدرة أحدهما مشروطة بقدرة الآخر لكان من باب الدَّورْ القَبْلى ، فإن أحدهما إذا لم تكن قدرته من نفسه ولا من ثالث كانت من الآخر ، وهذا هو الدور القبلى . وإن قيل : بل هى حاصلة منه ومن الآخر ، قيل : فالحاصل فيه مشروطٌ بقدرته ، فلابد له من قدرة يستقل بها ، لا يفتقر فيها إلى غيره ، ولا يكون غيره شرطا فيها ، فتكون تلك القدرة من لوازم ذاته وهو المطلوب ، وإن كانت من لوازم ذاته امتنع أن يصير قادرا بعد أن لم يكن ، وامتنع أن يصير الفعل ممكناً بعد أن لم يكن ،

فثبت أنه لم يزل قادراً ولم يزل المقدور ممكنا ، فثبت أن إمكان الفعل لا أول له ، وإذا كان الفعل لم يزل ممكنا أمكن أن يكون أزلياً ، وإلا امتنع كونه أزليا .

فعُلم أن القول بأزلية الإمكان دون إمكان الأزلية جمع بين النقيضين . وحُذّاقهم يعترفون بهذا ، وإنما ألجأهم إلى هذا ما ادّعوه من كون الفعل أو الكلام والفعل لم يكن ممكناً فصار ممكنا بعد أن لم يكن . وهذا أول من قاله فى الإسلام الجهمية والمعتزلة ، ولم يقل هذا أحد من أئمة الإسلام ، ولا نقل هذا أحد عن النبي ﷺ : لا بلفظه ولا بمعناه ، ولا عن أصحابه ، ولا عن التابعين لهم بإحسان .

ثم إنهم لمّا قالوا هذا احتاجوا أن يجيبوا عن قول المنازع لهم : الإمكان لا أول له ، إذ لو كان له أول للزم الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى بلا موجب ، فقالوا : نقدّر أن إمكان الحدوث لا أول له ، أو نقول : الإمكان بشرط حدوث الممكن لا أول له ، فيكون حقيقة الكلام إمكان الحدوث له أول لا أول له ، وهو جمع بين النقيضين ، بل كل ما قُدِّر أنه يجب حدوثه ويمتنع قدمه فإن إمكان / حدوثه له أول [١] ، ويمتنع أن يكون إمكان هذا الحدوث لا أول له ، وسواء كان إمكان الحدوث مشروطاً بشرطٍ من جهة الفاعل أو القابل ، فمتى كان إمكان الحدوث له أول ، امتنع أن لا يكون له أول ، وإن كان الحدوث للذى له أول يُعقل فى أعيان الحوادث ، فما من شيء من المخلوقات إلا وإمكان حدوثه للذى له أول ، ويمتنع أن يكون حادثاً ، ويكون إمكان الحدوث أزليا .

ص ١٥٧

---

(١) الكلام يستمر هنا فى ص ١٥٧ لاختلاف ترتيب الصفحات .

فهذا القول الذى أحدثته الجهمية والقدرية فى الإسلام ، واتّبعهم عليه من اتبعهم ، وهو بدعة فى الشرع وباطل فى العقل .

وأما إبطال مذاهب الفلاسفة المخالفة للكتاب والسنة فهو – ولله الحمد – ممكن بصريح المعقول من وجوه متعددة لا تستلزم إلا حقًّا .

فقول الفلاسفة بقدم شيء بعينه من العالم يوجب أنه علة تامة له ، وهذا باطل من وجوه متعددة كما قد ذكر فى موضعه .

وأيضا فإنه يمتنع حدوث حادث عن علة قديمة لم يقم بها شيء ، فإن الفاعل إذا كان حاله عند وجود المعلول الحادث وقبله ومعه سواء ، كان تخصيص الوقت المعين بحدوث الحادث المعين تخصيصاً بلا مخصص ، وحدوثاً بلا سبب حادث ، فيمتنع أن يحدث عنه شيء بوسط أو بغير وسط ، فيلزمه أن لا يكون للحوادث محدث ، وهذا غاية السفسطة .

ففروا من القول بأن الحادث لابد له من سبب ، فلزمهم أن لا يكون له محدِث ، فكان ما فروا إليه أعظم مما فروا منه بكثير .

فتبين أنه لو كان علة قديمة لم يكن حاله بعد أن أوجب ذلك القديم كحاله حين أوجبه ، لأنه لو استوت الحالان لم يكن تخصيص حال القدم بالإيجاب أَوْلى من غير حال القدم [١] ، ولم يكن حال الإحداث المعين أَوْلى من حال عدم الإحداث المعين ، إذ كانت نسبة الجميع إليه سواء من كل وجه .

---

(١) فى الأصل : القديم .

وإذا قيل : إنه موجب للمعين دائما .

قيل له : إيجاب الفاعل للمفعول المعين بمعنى مقارنته له فى الزمان ممتنع كما بُيِّن فى موضعه .

وإيجاب الحوادث شيئا بعد شيء بدون قيام أمور متجددة به ممتنع أيضا ، كما قد بسط فى موضعه ، وإيجاب المعين بدون هذا الحادث وهذا الحادث محال ، وإيجاب هذا الحادث دائماً وهذا الحادث دائماً محال .

وأما إيجاب الحوادث شيئاً بعد شيء فيستلزم أن لا يكون موجباً للحادث إلا عند حدوثه ، وحينئذ يستكمل شرائط الإيجاب ، فيلزم من ذلك تجدد الإيجاب بشيء بعد شيء ، فحينئذ لم يكن موجباً لمعين إلا بإيجاب معين ، وما استلزم الحوادث لا يكون له إيجاب معين ، وأما الإيجاب الذى يتجدد شيئاً بعد شيء فيمتنع أن يكون به شيء بعينه قديماً ، لأن القديم لا يكون إلا بإيجاب قديم بعينه لا يتجدد شيئاً بعد شيء .

وصار أصل التنازع فى فعل الله : هل هو قديم ، أو مخلوق أو حادث ؟ من جنس أصل التنازع فى كلام الله تعالى ، وكثير من المتنازعين / فى كلامه وفعله ليس عندهم إلا قديم بعينه لم يزل أو حادث النوع له إبتداء ، [فالأول] [1] قول الفلاسفة القائلين بقدمه ، والثانى قول المتكلمين من الجهمية والمعتزلة .

ظ ١٥٧

ومسألة حدوث العالم متعلقة بهذا ، لكن الدهرية لم يمكنهم القول

(١) فالأول : زدتها ليستقيم الكلام .

بقدم كل شيء من أعيان العالم ، فإنه خلاف الشاهد ، فقالوا بقدم أصول العالم : كالأفلاك والعناصر ، وهم يقولون بدوام الحوادث ، ويثبتون قديم النوع حادث الأعيان .

وصار المناظرون لهم من أهل الكلام يمنعونهم ثبوت هذا النوع ، ويقولون : كل ما ثبت حدوث شيء من نوعه لزم أن يكون نوعه حادثا ، وأن يكون له ابتداء ، لامتناع دوام الحدوث والفعل عندهم ، وظنوا أن القول بأن الله خالق كل شيء لا يتم إلا بهذا ، فاستظهر الفلاسفة عليهم بهذا ، وطوَّلوا الكلام عليهم فى إبطال هذا ، وظنوا [1] أنهم بردهم ثبت لهم قدم العالم .

وكان خطأ هؤلاء الفلاسفة أعظم من خطأ أولئك ، فإن نفس الأصل الكلى الذى اعتمدوا عليه لو أعطوه حقه لم يكن فيه دليل إلا على إبطال قول [2] من زعم أن الرب كان معطَّلا عن الفعل والكلام ، ليس فيه دليل على قدم شيء من العالم ، بل هو بعينه يدل على أن كل ما سوى الله حادث كائن بعد أن لم يكن .

والاستدلال بذلك أصح من الاستدلال بتناهى الحوادث لوجهين : أحدهما : أن ذلك قد بيّنوا بطلانه ، والنزاع فيه طويل ولوازمه شنيعة .

---

(١) فى الأصل : وظنهم . ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : إلا على قول إبطال قول .... إلخ . ولعل الصواب ما أثبته .

والثانى : أن متأخريهم قالوا : هذا إنما يدل على حدوث الأجسام التى لا تخلو عن الحوادث .

قالوا : فإذا جاز وجود موجود ليس بجسم – كالعقول والنفوس – لم يكن فى هذا ما يدل على حدوث هذا .

وهكذا ذكره الشهرستانى والرازى والآمدى والأرموى وغيرهم ، حتى قال من قال فى عقيدته : « الأجسام حادثة » من المتأخرين أتباع هؤلاء ، وقد لا يجزم بقدم العقول والنفوس ، لكن يقف عند [(١)] ذلك ويجزم بحدوث الأجسام ، لكون هذا هو الذى دل عليه العقل عنده . وزعم بعض هؤلاء أن سبب حدوث الأجسام هو ما يحدث من تصورات النفوس المتعاقبة ، وأجابوا بهذا عمّا طالبهم به خصومهم من شبهة الحدوث .

وزعم الرازى فى « المطالب العالية » أن هذا هو الجواب الباهر عن حجة الفلاسفة ، واتبعه على ذلك الأرموى فى كتابه ، وزعم هؤلاء أن قدماء المتكلمين لم يجيبوا عنه .

وليس الأمر كذلك ، بل شيوخ المتكلمين قرروا فى كتبهم بأنه يمتنع وجود ممكن إلا جسما أو عرضاً ، وبيّنوا أن ما يدّعى الفلاسفة إثباته خارجاً عن ذلك – كالعقل والنفس والمادة والصورة – باطل ، وإنما يعود ذلك إلى إثبات أمور ثابتة فى الذهن لا فى الخارج ، وهى من نوع العرض ،

---

(١) فى الأصل : عن ، ولعل الصواب ما أثبته .

أو إلى ثبوت قدر مشترك بين الأجسام ، وهو الكليات التى لا تخرج عن جسم أو عرض أو إثبات صورة هى إما جسم وإما عرض ، حتى أن ابن حزم ، وهو ممن يعظّم الفلاسفة قرّر / أن الأمر منحصر فى الأجسام (١) والأعراض ، وبيّنوا أنه لا يخرج الممكن عنهما .

ص ١٥٩

وآخرون من أئمة الكلام والنظر قرروا ما هو أعم من ذلك : أن الموجود لا يخرج عن هذين القسمين ، وبيّنوا أن ما يدعى غيرهم إثباته : إما أن يكون ممتنعاً ثبوته فى الخارج ، وإما أن يكون داخلاً فى أحد القسمين .

ولكن لفظ « الجسم » و « العرض » فيه نزاع اصطلاح لفظى وفيه نزاع عقلى كما قد بسط فى موضعه . والمقصود هنا أن الفلاسفة لا حجة لهم أصلاً على قدم شىء من أشخاص العالم ، بل الأصل العقلى الذى يعتمدون عليه يمنع قدمها ، وقد ذكرنا هذا فى مواضع .

وهذا ابن سينا أفضل متأخريهم ، وهو الذى أخذ فلسفة الأوائل : لخصها وضم إليها البحوث العقلية التى تلقاها عن المتكلمين من المعتزلة وغيرهم ، فزاد فيها ما يوافقها ويقويها ، بحيث صار لهم فى الإلٰهيات كلام له قدر لا يوجد لمتقدميهم ، فصار أحسن ما عندهم من الإلٰهيات ما استفاده ابن سينا من كلام المتكلمين ، والمواضع التى تخالف أصولهم ، وقد زلّ فيها المتكلمون ، صارت عمدة له فى الرد على المتكلمين ،

---

(١) يوجد اضطراب فى ترتيب الصفحات فى هذا الموضع فى المخطوطة ، إذ تأتى ص ١٥٩ بعد آخر ظ ١٥٧ .

والمتكلمون المعتزلة لهم مواضع أخطأوا فيها وشاركهم [(١)] الفلاسفة فيها ، فصارت الفلاسفة تحتج بها عليهم – كنفى الصفات – ولهم مواضع انفردوا بالخطأ فيها دون غيرهم من المسلمين والفلاسفة ، فاستطالت بها عليهم الفلاسفة ، كقولهم : إن المحدث لا يحتاج إلى الفاعل إلا فى حال حدوثه لا فى حال بقائه ، وقولهم : إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح ، وقولهم : إن الممكن يترجح أحد طرفيه إذا كان الوجود أَوْلى به من العدم ، وإن لم ينته إلى حد الوجود .

فهذه الأمور ونحوها من كلام القدرية التى خالفهم فيها أهل السنة وجمهور المسلمين ، هى مما طوَّلت / لسانه عليهم ، واشتركوا هم وهم فى نفى الصفات ، وسلك ابن سينا فيها مسلكاً ، فمن تدبر كلامه وجده مشتقا من كلامهم ، إذ كلام قدماء الفلاسفة فى ذلك نزر قليل ، ولم يصر للقوم كلام يعتد به فى الإلٰهيات إلا بسبب ابن سينا وأمثاله بما استفاده من مبتدعة المسلمين .

ظ ١٥٩

ولهذا لم يكن أولئك يسمون هذا « العلم الإلٰهى » ، وإنما يسمونه « علم ما بعد الطبيعة » . باعتبار وجوده ، أو علم ما بعد الطبيعة باعتبار معرفته . وهو كلام فى الوجود المطلق ولواحقه ، كالواحد ولواحقه ، وكتقسيم ذلك إلى الجوهر والعرض ، وكتقسيم العرض إلى الأجناس التسعة التى هى : الكم ، والكيف ، والإضافة ، والأين ، ومتى ، والوضع ،

---

(١) فى الأصل : وشاركوهم ، ولعل الصواب ما أثبته .

والملك ، وأن يفعل وأن ينفعل . ومنهم من يجعلها خمسة ، ومنهم من يجعلها ثلاثة ، وقد أُنشد فيها :

زيد الطويل الأسود بن مالك في بيته بالأمس كان متكى
بيده سيف نضاه فانتضى فهذه عشر مقولات سوا

ثم أخذوا يتكلمون فى أنواع هذه الأجناس حتى ينتهوا إلى مبادىء علومهم الجزئية ، كالمقدار الذى هو موضوع الهندسة ، والعدد الذى هو موضوع الحساب ، والجسم الذى [هو] [1] موضوع العلم الطبيعى ونحو ذلك ، وتكلموا فى العلة والمعلول بكلام قليل .

وأما الكلام بلفظ الواجب الوجود وممكن الوجود فهذا من كلام ابن سينا وأمثاله ، الذين اشتقوه من كلام المتكلمين : المعتزلة ونحوهم ، وإلا فكلام سلفهم إنما يوجد فيه لفظ العلة والمعلول .

وقد تكلمت على ما ذكره معلمهم الأول أرسطو فى غير هذا الموضع ، وبينت قلة فائدة الحق منه ، وما فيه من التقصير والخطأ الكثير ، وأنه كما قيل : « لحم جمل غث على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فينقل » .

ص ١٦٠

وأولئك كانوا يعتمدون فى إثبات العلة الأولى / على أن الفلك متحرك بإرادة ، والمتحرك بالإرادة لابد له من مراد يكون محركاً له تحريك المعشوق لعاشقه ، وهذا إذا ثبت لم يفد إلا أن له علة غائية ، لا يفيد أنه معلول

(١) زدت « هو » ليستقيم الكلام .

لعلة فاعلة ، وهم مع ذلك لا يجعلون مراد الفلك عبادة الله ومحبته ، بل مراده التشبه به ، ولهذا جعلوا الفلسفة التشبه بالإلٰه على قدر الطاقة .

والفلك عندهم ليس مفعولا ولا ممكنا ولا معلولاً لعلة فاعلة ، بل هو موجود بنفسه . والممكن عندهم لا يكون إلا المحدَث المسبوق بالعدم ، والفلك ليس كذلك .

كلام ابن سينا على واجب الوجود

وابن رشد وأمثاله من الفلاسفة يسلكون طريقة القدماء فى هذا الباب ، فعدل ابن سينا عن ذلك إلى ما استفاده من طرق المتكلمين ، فسلك طريق تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن ، كما يقسّمونه هم إلى القديم والمحدث ، وتكلم على خصائص واجب الوجود بكلامٍ بعضه حق وبعضه باطل ، لأن الوجوب الذى دل عليه الدليل إنما هو وجوده بنفسه واستغناؤه [١] عن موجد ، فحمّل هو هذا اللفظ ما لا دليل عليه ، مثل عدم الصفات ، وأشياء غير هذه .

وهذا اشتقّه من كلام المعتزلة فى القديم ، فلما أثبتوا قديماً وأخذوا يجعلون القدم مستلزماً لما يدّعونه من نفى الصفات ، جعلوا الوجود الذى ادّعاه كالقدم الذى ادّعوه ، وليس فى واحد منهما ما يدل على مقصود الطائفتين .

وسلك طريقاً ثانيا فى إثبات واجب الوجود ، ذكرها فى كتابه المسمى « بالنجاة » وهى مبنية على الحدوث فقال [٢] : « فصل آخر فى

---

(١) فى الأصل : واستغنائه ، وهو خطأ .

(٢) فى كتاب « النجاة » ٢٣٦/٣ .

البيان » [١] : ويقول أيضا : « إن كل حادث [٢] فله علة مع حدوثه ، فلا يخلوا إما أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث لا يبقى زماناً ، وإما أن يكون [إنما] [٣] يبطل الحدوث بلا فصل زمان ، وإما أن يكون بعد الحدوث باقيا . والقسم الأول محال ظاهر الإحالة ، والقسم الثانى أيضا محال لأن الآنات لا تتالى ، وحدوث أعيانٍ واحدة بعد الأخرى متباينة فى العدد لا على سبيل الاتصال الموجود فى مثل الحركة يوجب تتالى الآنات ، وقد بطل ذلك فى العلم الطبيعى ، ومع ذلك فليس يمكن أن يُقال : [إن] [٤] كل موجود هو كذلك ، فإن فى الموجودات موجودات باقية بأعيانها ، فلنفرض الكلام فيها فنقول : / إن [كل] [٥] حادث فله علة فى حدوثه وعلة فى ثباته ، ويمكن أن يكون ذاتا واحدة ، مثل القالب فى تشكيله للماء [٦] ، ويمكن أن يكونا شيئين مثل الصورة الصنمية ، فإن محدثها الصانع [٧] ومثبتها يبوسة [٨] جوهر العنصر المتخذ [٩] منه » .

ظ ١٦٠

---

(١) النجاة : فصل آخر فى التجرد لإثبات واجب الوجود وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة .... إلخ .

(٢) النجاة : وكل حادث .

(٣) إنما : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « النجاة » .

(٤) إن : زيادة من « النجاة » ٢٣٧/٣ .

(٥) كل : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « النجاة » .

(٦) النجاة : الماء .

(٧) فى الأصل : للصانع ، والمثبت من « النجاة » .

(٨) فى الأصل : : بنوسر ، وهو تحريف . والمثبت من « النجاة » .

(٩) النجاة : المتخذة .

وملخص هذا الكلام : أن الموجود الحادث قد يبقى فلا يمكن أن يُقال حين حدوثه بطل ، فإنه جمع بين النقيضين ، ولا أنه يجب عدمه بعد حدوثه إلا فى مثل الحركة . وأما فى غيرها فأن نعلم أن فيها ما هو باق ، وأيضا فإنه يوجب تتالى الآنات ، وهو مبنى على مسألة إثبات الجوهر الفرد ، فيكون الآن جزءاً لا ينقسم تلو الآن الآخر ، وهو يبطل ذلك .

وفى الجملة فهذه المقدمة هو أن فى المحدثات أموراً باقية هى حق لا ينازعه فيها أحد ، وما يحكى عن النظّام أنه قال : إن الأجسام لا تبقى ، إما أن يقال هو مخالفة للضرورة ، وإما أن يقال النزاع فيها لفظى ، وإما أن يقال : النزاع فيها فى مسألة أخرى ، وهو افتقار المحدث فى حال بقائه إلى ما يبقيه ، فإنه قد قيل : إن النظّام إنما أراد بذلك مخالفة أصحابه المعتزلة الذين يقولون إن المحدَث إنما يفتقر إلى المؤثر حين حدوثه لا حين بقائه ، فقال هو : إن الباقى حال بقائه مفتقر إلى المؤثر . وهذا الذى قاله النظّام هو الذى قصده ابن سينا أيضا ، وهو الصواب الذى عليه أهل السنة والجماعة وجماهير العقلاء .

ولهذا قال ابن سينا بعد ذلك كلاماً صحيحاً قال [١] : « ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته ، حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلة فى الوجود والثبات » .

« وذلك أنك [٢] تعلم أن كل حادث — بل كل معلول — فإنه

---

(١) فى « النجاة » ٣/٢٣٧ .

(٢) العبارات التى تبدأ بقوله « وذلك أنك ... إلخ » فى النجاة ٣/٢٣٧ — ٢٣٨ بعد الكلام السابق بنصف صفحة .

باعتبار ذاته ممكن الوجود . ولكن الحق أن ذاته ممكنة فى نفسها ، وإن كان (١) باشتراط عدمها ممتنع (٢) الوجود ، وباشتراط وجودها واجب (٣) الوجود ، / وفرق بين أن يُقال : وجود زيد الموجود واجب ، وبين أن يُقال : وجود زيد ما دام موجوداً فإنه واجب . وكذلك فرق (٤) بين أن يُقال : إن ثبات الحادث واجب بذاته ، وبين أن يُقال : إنه واجب بشرط (٥) ما دام موجودا . فالأول كاذب والثانى صادق ، فإذا لم نتعرض (٦) لهذا الشرط كان ثبات الوجود غير واجب . واعلم أن ما أكسبه الوجود وجوباً أكسبه العدم امتناعا ، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ، ثم يكون حال الوجود واجباً ، بل الشىء فى نفسه ممكن ويعدم ويوجد ، وأى الشرطين اشترط عليه دوامه (٧) صار مع شرط دوامه ضرورى الحكم لا ممكناً ، ولم يتناقض ذلك ، فإن الامكان باعتبار ذاته ، والوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق به ، فإذا كانت الصورة كذلك ، فليس للممكن فى نفسه وجود واجب بغير اشتراط ألبتة ، بل ما دام ذاته تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير وبالشرط ، فلم يزل متعلق الوجود بالغير ، وكل ما احتيج

ص ١٦١

---

(١) النجاة : وإن كانت .

(٢) النجاة : ممتنعة .

(٣) النجاة : واجبة .

(٤) النجاة ٢٣٨/٣ : فإنه واجب – وقد بين هذا فى المنطق – وكذلك فرق .

(٥) بشرط : ساقطة من « النجاة » .

(٦) النجاة : ... صادق بما بينا فإنا إذا لم نتعرض .

(٧) النجاة : شرط له دوامه .

فيه إلى غيرٍ وشرطٍ فهو محتاج فيه إلى سبب ، فقد بان أن [ثبات] الحادث [١] ووجوده بعد الحدوث بسبب [٢] يمد وجوده ، فإن وجوده هو بنفسه غير واجب [٣] ، فليس لأحدٍ من المنطقيين أن يعترض علينا . فنقول : إن الإمكان الحقيقى هو الكائن فى حال العدم للشىء ، وإن كل ما يوجد فوجوده ضرورى . فإن قيل له : ممكن فباشتراك الاسم ، فإنه يقال له : إن كان الحصول يلحقه [٤] بالضرورى الوجود ، فإن العدم أيضا يجب أن يلحقه بالضرورى العدم ، ولا يحفظ عليه الإمكان ، فإنه كما أنه متى كان موجوداً كان واجبا ، أى يكون [٥] موجوداً ما دام موجودا ، كذلك متى كان معدوماً كان واجبا ، أى يكون [٦] معدوما ما دام

---

(١) فى الأصل : فقد بان أن للحادث ... والتصويب من « النجاة » .

(٢) فى الأصل : سبب . والمثبت من « النجاة » .

(٣) النجاة : يمد وجوده وهو بنفسه غير واجب . وفى الأصل : فإن وجوده وهو بنفسه ... إلخ . ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٤) يوجد سقط طويل فى الأصل . والكلمات الساقطة فى « النجاة » : « .. فإنه يقال له : قد بينا فى كتبنا المنطقية أن اشتراط العدم للممكن الحقيقى اشتراط غير صحيح فى أن يجعل جزء حد للمكن ، بل هو أمر يتفق ويلزم الممكن فى أحوال ، وبيان أن الموجود ليس ضروريا لأنه موجود ، بل بأن يشترط شرط ، وهو : إما وضع الموضوع أو المحمول أو العلة والسبب ، لا نفس الوجود . فينبغى أن تتأمل ما قلناه فى الكتب المنطقية فتعلم أن هذا الاشتراط غير لازم ، فإن نظرنا ههُنا هو فى الواجب بذاته والممكن بذاته ، فإن كان الحصول يلحقه ... إلخ » .

(٥) النجاة : أن يكون .

(٦) النجاة ٢٣٨/٣ – ٢٣٩ : أن يكون .

معدوما ، لأن نظرنا هنا [١] فى الواجب بذاته والممكن بذاته ، ونظرنا فى المنطق ليس كذلك » .

ظ ١٦١

قلت : / هذا الذى ذكره من اعتراض أهل المنطق عليه قد اعترض عليه ابن رشد وغيره ، وإن كان ابن رشد متأخراً عنه .

وذلك أن الممكن فى كلام سلفهم الفلاسفة — كأرسطو وأصحابه — إنما يكون فى حال العدم . ولهذا يقولون : إن الإمكان يفتقر إلى محل يقوم به قبل حصول الممكن ، ولهذا قالوا : كل حادث فإنه مسبوق بإمكان العدم ، والإمكان وصف ثبوتى فلابد له من مادة تقوم به .

وأولئك لم يكونوا يقسّمون الموجود إلى واجب وممكن ، وإنما هذا تقسيم ابن سينا وأتباعه ، بل العالم عندهم من قسم الواجب لا الممكن . فلفظ الممكن يراد به هذا وهذا ، وابن سينا لم يرض أن يجعله من باب الاشتراط اللفظى فقط ، بل أخذ القدر المشترك وهو إمكان أن يوجد وأن يعدم مع قطع النظر عمّا هو متصف به فى الحال ، وهو السبب الموجب لأحدهما ، ولا ريب أن هذا يتصف به فى الحالين ، وأما إذا أريد بالممكن أن يوجد أى يصير موجودا فى المستقبل فلا يتصف به إلا المعدوم القابل لذلك .

كلامه يستلزم أمرين باطلين

وهذا الذى قاله يستلزم أمرين باطلين :

---

(١) النجاة ٢/٢٣٩ : ههُنا .

الأمر الأول أحدهما : ما غلط فيه هو وسلفه حيث ظنوا أن فى الخارج حقيقة تقبل [١] هذا وهذا وأنها متصفة بالوجود والعدم ، كالذين قالوا المعدوم شىء ، وقد بسط هذا فى موضعه ، وبُيِّن أن الصواب أن هذه الحقيقة المتصورة فى العقل هى المحكوم عليها بأنها تقبل أن تكون موجودة فى الأعيان وتقبل أن لا تكون موجوده ، كما أن الممتنع كاجتماع النقيضين إذا قلنا إنه ممتنع فالمراد أن هذه الحقيقة المتصورة ممتنع ثبوتها فى الخارج .

الأمر الثانى الثانى : ما خالف فيه هو ومتّبعوه سلفه حيث ظنوا أن القديم الأزلى الواجب الوجود قد يكون ممكنا بغيره يقبل العدم ، فإنهم جمعوا فى ذلك بين كونه ممتنع العدم وكونه قابل العدم ، وهو إنما يقبل العدم باعتبار كون ذاته مجردة عن الموجب ، وهذا تقدير ممتنع ، فلا يقبل العدم إلا على تقدير ممتنع ، وما كان كذلك فقبوله للعدم ممتنع ، فجمعوا بين النقيضين ، وورد عليهم إشكالات لا جواب لهم عنها كما قد بسط فى مواضع ، مثل الكلام على « المحصل » وغيره .

والمقصود هنا تمام كلامه فى افتقار المحدثات إلى علة دائمة ليتبين من نفس يصححونه بالمعقول ثبوت حدوث كل ما سوى الله .

ص ١٦٢ **قال** [٢] : « فتبين [٣] من هذا أن المعلولات / مفتقرة فى بيان

---

(١) فى الأصل : يقبل .

(٢) أى ابن سينا فى « النجاة » ٢٣٩/٣ .

(٣) النجاة : فبين .

وجودها [١] إلى العلة ، وكيف وقد قلنا إنه [٢] لا تأثير للعله فى العدم السابق ، فإن علته عدم العلة ، ولا فى كون هذا الوجود بعد العدم ، فإن هذا مستحيل أن لا يكون هكذا [٣] ، فإن الحادثات لا يمكن أن يكون لها وجود [بالطبع] [٤] إلا بعد عدم ، فالمتعلق بالعلة هو الوجود الممكن فى ذاته [٥] لا فى شىء من كونه بعد عدم أو غير ذلك ، فيجب أن يدوم هذا المتعلق [٦] ، فيجب أن تكون العلل التى لوجود الممكن فى ذاته من حيث وجوده [٧] الموصوف مع المعلول » .

قلت : هذا إشارة إلى ما قدمه قبل هذا من أن سبب الافتقار إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث . وليس لنا غرض هنا فى كشف ذلك ، فإنّا قد بينا فى غير هذا الموضع أن الافتقار إلى المؤثر ليس علة أصلاً ، بل نفس المفتقر إلى المؤثر مفتقر إليه لذاته لا لوصف من أوصاف ذاته ، فكل ما سوى الله فإنه بذاته فقير إليه لا يتصور أن لا يكون فقيراً إليه ، وفقره إلى الله ليس لعلة أوجبت له أن يكون فقيراً ، بل فقره لذاته .

---

(١) النجاة : فى ثبات وجودها .

(٢) النجاة : وقد بينا أنه .

(٣) النجاة : أن يكون إلا هكذا .

(٤) بالطبع : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « النجاة » .

(٥) النجاة : بذاته .

(٦) النجاة : التعلق .

(٧) النجاة : من حيث هو وجوده .

وأما كونه محدَثاً وكونه ممكناً يقبل الوجود والعدم ، فهذا دليل على فقره ومستلزم لفقره ، فإن المحدث كان معدوماً ، وما كان معدوما لم يكن موجودا بنفسه بل بغيره ، وكذلك ما كان يقبل الوجود والعدم فإنه ليس له من ذاته أن يكون موجوداً ، وهذا مثل قولنا مصنوع مخلوق ونحو ذلك ، فإن ذلك دليل على إفتقاره ، وإلا ففقر الأشياء واحتياجها إلى الخالق هو لذاتها ، وقولنا لذاته هو بحسب ما اعتيد من الخطاب ، وإلا فليس لها ذات دونه توصف بفقرٍ ولا غنى ، بل هو المبدع لإنّيّاتها ولا إنّيّة لها بدون إبداعه ولا دوام لإنّياتها بدون إبداعه ، ولا علة لذلك أصلاً ، كما أن وجوبه بنفسه لا علة له ، واستغناؤه عن غيره لا علة له .

وإذا / قلنا : هو موجود بنفسه أو واجب بنفسه أو غنى بنفسه ، فليس المراد أن نفسه جعلته موجوداً أو جعلته واجباً أو جعلته غنياً ، بل نفس الوجود الواجب الغنى هو نفسه ، لا أن هنا فاعلاً ومفعولاً وعلة معلولا ، وإنما يغلط فى هذا من يظن أن وجوده زائد [١] على حقيقته ، كأبى هاشم وطائفة من أهل الكلام – ومن وافقه من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ، والرازى فى أحد قوليه ، فإنهم يجعلون الوجود الواجب معلول الذات الموصوفة ، كما يجعلون – هم والمتفلسفة – الذات الممكنة قابلةً للوجود المتصفة به ، ويجعلون الوجود صفة للذات الموجودة . ط ١٦٢

وهذا يقوله تبعاً لهم طوائف من نظّار أهل السنه ، كما يوجد مثل ذلك فى كلام كثير منهم ، كأبى الحسن بن الزاغونى وغيره . والمتكلم بهذا

---

(١) فى الأصل : زائدا ، والصواب ما أثبته .

إما أنه توسع فى العبارة أو زلّ فى الفهم ، وإلا فالذى عليه حذّاق النظار من متكلمى أهل السنة وغيرهم أن الموجود فى الخارج هو الحقيقة الموجودة فى الخارج ، ليس هناك شيئان : أحدهما : وجود هو جوهر أو عرض ، والثانى : حقيقة موجودة متصفة بهذا .

ولفظ « الوجود » قد يُعنى به المصدر ، إما مصدر وَجَدَ يَجِدُ وجُوداً ، أو مصدر أوجده الله ، أو مصدر وجدُتُه أَجِدُهُ وجوداً .

لكن ليس المراد فى هذا المقام مسمَّى المصادر ، فإن إيجاد الله للخلق هو خلقه لهم . وهذا عند الأكثرين هو فعل غير المخلوقات ، وعند كثير من النظار : الخلق هو المخلوق .

وأما مصدر وجدت الشيء أجدُهُ كما فى قوله تعالى : ﴿ وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ ﴾ [سورة النور : ٣٩] ، فهذا فعل قائم بالواجد كالرؤية والمعاينة ونحو ذلك ، وليس مرادهم بقولهم : هذا موجود : هذا مرئِى معاين ، وإن كان أصل اللفظ أُخذ من هذا ، فإن ما كان ثابتاً فى نفسه كان بحيث يجده الواجد ، أى يراه ويعاينه ، بخلاف المعدوم المنفى ، فسمى ما هو بحيث يجده الواجد موجودا ، لكن إذا قالوا : « وجد » فمرادهم أنه حصل وكان ، ولا يلحظون أن غيره وَجَده ، وإن كان / لفظ الفعل مبنيا لما لم يسم فاعله ، فإذا كان المراد أنه كان وحصل ، فمعلوم أن كونه وحصوله مصدر كَانَ يَكُونُ وحَصَلَ يَحْصُل ، لكن هو إذا صار كائنا وحاصلا ، فالكائن الحاصل هى حقيقته الموجودة ، ليس هناك هذا الكائن الحاصل وجود قائم به بعد كونه غير حقيقته الموجودة .

ص ١٦٣

إذا تبين هذا فقولنا : مفتقر لذاته ، لا يريد به أن هناك ذاتا غير الموجودة ثابتة فى الخارج هى الموصوفة بالفقر ، وإنما يسوغ هذا عند من يقول : المعدوم شيء وحقيقته زائده على الوجود فى الخارج ، وإنما المقصود بذلك أن هذا الموجود المخلوق فى الخارج هو فقير محتاج ، فنفس حقيقته التى هى الموجودة هى الفقيرة ، وإذا قُدّر أن هناك وجوداً زائداً [١] عليه ، أو وجوده الذى هو مصدر ، فكل ذلك فقير محتاج ، كما أن نفسه الموجودة فقيرة محتاجة ، كما أن الرب غنى بنفسه الموجودة ، وهذا المخلوق موصوف بالفقر والحاجة قبل أن يوجد وبعد أن وجد .

أما قبل وجوده فالمراد بذلك أنه لا يكون موجودا إلا بالخالق [٢] ، فلا يصير موجوداً بنفسه . وأما بعد الوجود فالمراد بذلك أنه ما صار موجودا ، ولا يدوم وجوده ، ولا صار له حقيقة ، ولا تدوم له حقيقة ، إلا بالخالق .

وإذا قلنا : لا يكون موجودا ، فقد أخبرنا عن شيءٍ تصورناه قبل وجوده ، وهذه هى ما يتصور فى الذهن منه .

ولا ريب أن الذين : قالوا : المعدم شيء ، والذين قالوا : إن ماهية الشيء زائدة على وجوده ، وجدوا الفرق بين ما هو ثابت فى الذهن وما هو ثابت فى الخارج .

وهذا فرقٌ صحيح ، فإن المعانى الذهنية ليست هى الحقائق

---

(١) فى الأصل : أن هناك وجود زائد .

(٢) فى الأصل : إلا بالحق . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

الخارجية ، لكن توهموا أن هذه المعانى الذهنية ثابتة فى الخارج ، وهذا غلط ، وهذا مبسوط فى موضعه .

وإذا كان كل ما سوى الله مفتقراً إليه لذاته ، والحدوث والإمكان مستلزمان لفقره دالان [١] عليه فهل يتصور إمكان بلا حدوث ؟ هذا محل نزاع . فجمهور العقلاء من الأولين والآخرين أهل الملل قاطبة ، وأئمة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه يقولون : إن الإمكان والحدوث متلازمان ، وخالف فى ذلك ابن سينا وموافقوه ، فزعموا أن الممكن قد يكون قديماً أزليا واجبا بغيره .

والمقصود هنا أن ابن سينا ذكر أنه يجب أن تكون العلل التى لوجود الممكن فى ذاته من حيث وجوده الموصوف مع المعلول ، فمادام المعلول دامت عليته ، كذلك ما دامت العلة دام معلومها .

ط ١٦٣

قال [٢] : « فإذ قد اتضح [٣] هذه المقدمات / فلا بد من واجب الوجود . وذلك أن [٤] الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها ، كان لها علل لثبات الوجود ، ويجوز أن تكون تلك العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث ، ويجوز أن تكون عللاً أخرى ولكن مع الحادثات ، وتنتهى لا محالة إلى واجب الوجود ، إذ قد بيّنا أن العلل لا تذهب إلى غير نهاية [٥] ولا تدور » .

---

(١) فى الأصل : دللان عليه ، وهو تحريف .

(٢) فى « النجاة » ٣/٢٣٩ .

(٣) النجاة : وإذا اتضحت .

(٤) النجاة : لأن .

(٥) النجاة : النهاية .

قال [١] : « وهذا فى ممكنات الوجود التى لا تفرض حادثة أَوْلى وأظهر » .

قال [٢] « فإن تشكك متشكك وسأل فقال : إنه لما كان إنما يثبت الممكن الحادث بعلة ، وتلك العلة لا تخلو [٣] إما أن تكون دائما [٤] علة لثباته ، أو حَدَث كونها علة لثباته ، فإن كانت [٥] دائما علة لثباته ، وجب أن لا يكون الممكن حادثا ، وقد وضعناه [٦] حادثا ، فإن [٧] حدث كونها علة لثباته ، فيحتاج أيضا كونه [٨] علة لثباته ، والنسبة التى له إليه [٩] إلى علة أخرى لثباته بعد العلة المحدثة [١٠] لهذه النسبة ، فإن النسبة التى بينهما قد كانت بسبب ما [١١] ، فيجب أن يدوم ويبقى بسبب ، والكلام فى الأخرى كالكلام فى الأولى ، فهذا بعينه يوجب وضع [١٢] العلل الممكنة الحادثة معاً بلا نهاية » .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة فى « النجاة » ٢٣٩/٣ .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٣) فى الأصل : لا تخلوا .
(٤) فى الأصل : دائمة . والتصويب من « النجاة » .
(٥) فى الأصل : فإن كان . والتصويب من « النجاة » .
(٦) النجاة : ... حادثا ووضعناه .
(٧) النجاة : وإن .
(٨) النجاة : كونها .
(٩) النجاة : التى لها إليه .
(١٠) النجاة : بعد العلة وهى المحدثة .
(١١) النجاة : لسبب ما .
(١٢) النجاة : ... كالكلام فى الأولى بعينه ويوجب هذا وضع .

قال (١) : « نقول (٢) فى جواب هذا : إنه لولا تسبب شيء (٣) من شأن ذلك الشيء أن يكون حدوثه بلا ثبات ، أو ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال ، فيلزم منه انتهاء علل محدثة ومثبتة إلى علل أخرى فى زمانٍ آخر يناقض تلك أو يزيد عليها تأثيراً حادثاً من غير تشايع (٤) آنات ، بل مع بقاء كل علة ومعلول ريثما يتألف (٥) إلى الآخر ، لكان هذا الاعتراض لازماً » .

قال (٦) : « فأما هذا (٧) الشيء فهو الحركة ، وخصوصا المكانية ، وخصوصا المستديرة » .

قلت : من هنا يتبين المقصود ، فإن هذا الإعتراض لازم لا محيد عنه ، وما ذكره من الجواب فى غاية الفساد . وذلك أن صاحب / الاعتراض قال : « ثبات الحادث لابد له من علة دائمة كما تقدم ، فإن كانت تلك العلة القديمة دائمة وجب كون المحدث بها قديماً معها لا حادثا ، فإن حدث (٨) كونها علة ، فذاك أيضا حادث ، فيلزم أن تكون عِلّيّة ذلك الحادث حادثة ثانية ، ثم عِلّيّة ثبات تلك العلة الحادثة يقتضى علة حادثة ثالثة ، وهلمّ جرّا .

ص ١٦٤

(١) بعد الكلام السابق مباشرة فى « النجاة » ٣/٢٣٩ - ٢٤٠ .
(٢) النجاة : فنقول .
(٣) النجاة : ... لولا ثبوت شيء .
(٤) النجاة : تشافع .
(٥) النجاة ٣/ ٢٤٠ : يتأدى .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة فى « النجاة » ٣/٢٤٠ ، وقبله عنوان الفصل وهو : « فصل فى إثبات انتهاء مبادىء الكائنات إلى العلل المحركة لحركة مستديرة » .
(٧) النجاة : فأما ما هذا .
(٨) فى الأصل : فإن حدثت .

والعلة يجب أن تكون مع المعلول ، فهذا يقتضى تقدير علل ممكنة حادثة معا بلا نهاية ، وهو ممتنع .

وهذا الاعتراض مستقيم سواء قيل : إن علة الحدوث (١) هى علة الثبات ، أو قيل : للثبات علة غير علة الحدوث ، وذلك أن علة الحدوث لابد أن تكون حادثة أيضا ، فإنها لو كانت قديمة لزم صدور الحادث عن العلة القديمة . وهذا ممتنع ، فإن تلك العلة إما أن تكون دائما (٢) علة لحدوثه ، فيلزم أن يكون المحدَث غير محدَث بل دائما ، وإما أن تكون حال كونه علة لحدوثه ، ثم حدوث كونها علة لحدوثه هو أمر حادث ، والقول فيه كالقول الأول ، فلابد أن تكون له علة حادثة ، فهذه حوادث فى آن واحد ، لأن عليّة العلة يجب أن تكون مع المعلول .

وأما الجواب الذى ذكره ، فمقصوده به أنه لولا الحركة لكان هذا الاعتراض لازماً ، فإن الحركة تحدث بلا ثبات ، أو تثبت على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال ، فلزم بها انتهاء العلل المحدثة والمثبة إلى علل أُخر فى زمانٍ آخر .

ومضمون هذا أن كون الشيء علةً لحدوث شيءٍ أو لثباته وإن كان حادثاً ، فيسبب حدوثه الحركة المتصلة ، والحركة المتصلة تحدث عللا أُخر فى زمان آخر لتلك الكليات ، فلا تزال العلة باقية بهذا السبب .

---

(١) فى الأصل : سواء قيل إن علة الحدوث وذلك أن علة الحدوث ... إلخ . ورجحت أن يكون الناسخ قد أخطأ وكرر العبارة ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : دائمة .

فيقال : هذا الجواب باطل من وجهين :

أحدهما : أن الكلام فى حدوث هذه الحركة الحادثة كالكلام فى حدوث غيرها سواء كانت طبيعية / أو قسرية أو إرادية ، لاسيما وهم يقولون هى إرادية . ظ ١٦٤

وقد قال بعد هذا [١] : « وأما الحركة الإرادية فإن عللها أمور إرادية ثابتة واحدة [٢] ، كأنها كلية تنحو [٣] نحو الغرض الذى يحصل من التصور [٤] أولا ، فهو محفوظ بعينه ثابت [٥] ، وإرادة بعد إرادة بحيث يُتصور [٦] بُعدٌ بَعد بُعدٍ ، وأينٌ بعد أينٍ معين كحركة [٧] بعد حركة ، ويكون كل ذلك على سبيل التجدد ، لا على سبيل الثبات ، ويكون هناك شىء واحد ثابت دائما ، وهو الإرادة الثابتة ها هنا [٨] الكلية ، كما كانت الطبيعة فى الطبيعة ، وأشياء [٩] تتجدد ، وهى [١٠] تصورات جزئية وإرادات مختلفة ، كما يكون فى الطبيعة اختلافات مقادير القرب والبعد [١١] ، ويكون جميعها على سبيل الحدوث » .

---

(١) فى « النجاة » ٣/٢٤٠ – ٢٤١ ، بعد كلامه السابق بصفحة تقريبا .

(٢) النجاة : إرادية وإرادة ثابتة واحدة .

(٣) فى الأصل : تنحوا .

(٤) النجاة ٣/٢٤١ : فى التصور .

(٥) النجاة : فهى محفوظة بعلة واحدة ثابتة .

(٦) النجاة : ... بعد إرادة بحسب تصور .

(٧) النجاة : بعد أين يتبعه حركة .

(٨) ها هنا : ليست فى « النجاة » .

(٩) النجاة : ... كما كانت الطبيعية هناك وأشياء .

(١٠) النجاة : وهما .

(١١) النجاة : كما كان هناك اختلاف مقادير القرب والبعد .

قال [١] : « ولولا حدوث أحوال على علة باقية ، بعضها علة لبعض على الاتصال ، لما أمكن أن تكون حركة ، فإنه لا يجوز أن يلزم عن علة ثابتة أمر غير ثابت » .

قال [٢] : « وأنت تعلم من هذا أن العقل المجرد لا يكون مبدأ جزء الحركة [٣] ، بل يحتاج إلى قوةٍ أخرى من شأنها أن تتجدد فيها الإرادة ، وتحيل الأينات الجزئية [٤] ، وهذا يسمى النفس . وأن العقل المجرد إذا كان مبدأ الحركة [٥] ، فيجب أن يكون مبدءاً آمراً مُتَمَثَّلاً أو متشوقاً [٦] ، أو شيئا مما أشبه هذا . فأما مباشر للتحريك فكلا [٧] ، بل يجب أن يباشر التحريك بالإرادة ما من شأنه أن يتغير بوجهٍ ما ، فيحدث منه إرادة بعد إرادة [٨] على الاتصال . وقد أشار المعلم الأول فى كلامه فى النفس إلى أصلٍ ينتفع به فى هذا المعنى ، إذ قال إن لذلك – أى العقل النظرى – الحكم العقلى [٩] ، وأما لهذا فالأفعال [١٠] الجزئية

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة فى « النجاة » ٣/٢٤١ .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة فى « النجاة » ٣/٢٤١ .

(٣) النجاة : مبدأ قريبا لحركة .

(٤) النجاة : وتتخيل الاينات الجزئية . وفى المخطوطة جاءت كلمة « الأينات » غير منقوطة .

(٥) النجاة : مبدأ لحركة .

(٦) النجاة : .... مثلا أو مشَوِّقا .

(٧) النجاة : وأما مباشرة التحريك فكلا .

(٨) النجاة : ويحدث فيه إرادة بعد إرادة .

(٩) فى المخطوطة : الحكم العقل ، وهو تحريف . وسترد العبارة مرة أخرى بعد قليل كما أثبتها هنا . وفى « النجاة » : الكلى .

(١٠) فى المخطوطة : بالأفعال . والتصويب من « النجاة » .

والتعقلات الجزئية – أى العقل العملى [١] ، وليس هذا فى إرادتنا فقط ، بل وفى الإرادة / التى تحدث عنها حركة السماء » .

ص ١٦٥

قلت : فقد بيّن أن العلة الثابتة لا يلزمها أمر غير ثابت ، وأن الحركة لا تحدث إلا بحدوث تصورات وإرادات جزئية ، وحينئذ فيقال : الكلام فى حدوث تلك التصورات الجزئية والإرادات الجزئية التى تحدث عنها الحركة ، كالقول فى حدوث الحركة ، وليس فوقها عندكم إلا أمر ثابت لا يحدث ، والأمر الثابت لا يلزم أن يحدث عنه أمر غير ثابت ، ولا يلزم الثابت أمر غير ثابت ، وهذا يلزم منه أن لا يكون للحوادث محدِث أصلا ، أو لا يكون تمام علة حدوثها حاصلة ، بل تحدث حوادث متصلة من إرادات وتصورات وليس هناك إلا أمر ثابت ، والثابت لا يلزم عنه أمر غير ثابت .

الأمر الآخر الذى يبين بطلان كلامه

فهذا مما يبين بطلان قولهم . ومن وجه آخر هو أنه إذا كانت العلة الثابتة لا يلزم عنها أمر غير ثابت ، فواجب الوجود عندكم علة ثابتة ، فلا يلزم عنها أمر غير ثابت ، بل أمر ثابت ، وإذا كان [هذا] [٢] الذى يلزم عنها ، فلا يلزم عنه إلا ثابت [٣] ، فالمعقول ثابت ، والنفس فى ذاتها ثابتة ، فلا يلزم عن ذلك إلا أمر ثابت ، والتصورات والإرادات المتعاقبة والحركة الحادثة عنها أمر غير ثابت ، وليس هناك علة ، لا علة ثابتة ولا علة غير ثابتة .

---

(١) فى المخطوطة : العمل . والتصويب من « النجاة » .

(٢) زدت « هذا » ليستقيم الكلام .

(٣) فى الأصل : ثابتا ، وهو خطأ .

وهذا تصريح بأن الحوادث تحدث بلا علة . وأين تقريره من أن الحوادث بعد الحدوث لا بد لها من علة لثباتها ؟ وقد أنكر على من قال : يكفيها علة الحدوث ، وقوله يستلزم أن لا تكون للحوادث علة لحدوثها ولا لثباتها .

ومما يبين هذا أنه قد ذكر عن المعلم الأول كلاما ارتضاه ، وهو قوله : إن للعقل النظرى الحكم العقلى ، وأما العقل العملى فله الأفعال الجزئية والتعقلات الجزئية .

قال (١) : « وليس هذا فى إرادتنا فقط ، بل وفى الإرادة التى تحدث عنها حركة السماء » . وإذا كان كذلك ، فمعلوم أن أعمالنا الحادثة بإراداتنا الجزئية وتعقلاتنا الجزئية لا تحصل إلا بسبب يقتضى ذلك ، وإلا فمجرد العقل الكلى لا يوجب / ذلك . لكن هم يقولون : إن سبب تغيرات تصوراتنا وإراداتنا هى سبب لحدوث الحوادث مطلقاً ، وهو الحركة الفلكية . ولم يتكلم هنا فى سبب حدوث الحركة الفلكية المقتضية لتغيرنا ، إذ (٢) لم يكن هناك إلا شىء ثابت دائم : إلا عقل (٣) كلى وإرادة ثابتة واحدة كلية ، فأين سبب حدوث هذه الإرادات والتعقلات المتعاقبة التى هى سبب حدوث الحوادث كلها فى السموات والأرض ؟

ظ ١٦٥

وأيضا فقد **قال بعد ذلك** (٤) : « فقد بان إذاً أن شيئا ثباته على

---

(١) العبارة التالية فى النجاة ٢٤١/٣ وسبق ورودها من قبل .

(٢) فى الأصل : إذا . ولعل الصواب ما أثبته .

(٣) فى الأصل : إلا عقلى ... ولعل الصواب ما أثبته .

(٤) أى ابن سينا فى « النجاة » ٢٤٢/٣ بعد الكلام السابق بصفحة .

سبيل الحدوث ، وهو الحركة ، وأن له علة إنما تكون علة بالفعل ، لتجدد بعد تجدد يعرض من حالها [١] على الاتصال ، أو يكون لها ذات باقية متغيرة [٢] الأحوال ، ولولا أنها متغيرة الأحوال لم يحدث عنها تغير [٣] ، ولولا أنها دائمة باقية [٤] لم يحدث عنها اتّصال التغير [٥] ، وعلى أنه لابد [٦] للتغير من حامل باق ، سواء كان تغير المؤثر حين يؤثر أو تغير المتأثر [٧] ، فقد انكشفت الشبهة المسئول عنها ، إذ ظهر أن علل إثبات [٨] الحادثات تنتهى إلى علل أولى لها ثابتة الذوات متبدّلة الأحوال تبدّلاً يكون سبب كل ما تجدد [٩] ، وتلك [١٠] الذات الثابتة مع الحال المعلولة لتلك الذات بسبب [١١] أمر آخر مؤدٍّ إلى الحال الثابتة [١٢] التي تصير [١٣] الذات بها علة لما تجدد ثانيا [١٤] » .

---

(١) النجاة : فى حالها .

(٢) النجاة : ذات باقية بالعدد متغيرة .

(٣) النجاة : تغيير .

(٤) النجاة ٣/٢٤٢ – ٢٤٣ : ولولا أن لها ذاتا باقية .

(٥) النجاة ٣/٢٤٣ : التغيير .

(٦) النجاة : وأنه لابد .

(٧) النجاة : كأن يغير المؤثر حتى يؤثر أو يغير المتأثر . وفى المخطوطة : سواء كان تغير المؤثر حين يؤثر أو يغير المتأثر . ولعل الصواب ما أثبته .

(٨) النجاة : ثبات .

(٩) النجاة : يتجدد .

(١٠) فى المخطوطة : تلك . والمثبت من « النجاة » .

(١١) النجاة : سبب .

(١٢) النجاة : الثانية .

(١٣) فى المخطوطة : التى يصير . والمثبت من « النجاة » .

(١٤) فى المخطوطة : ثابتا . والمثبت من « النجاة » .

فيقال لهذا : فهذا يقتضى أن العلل الأولى متبدلة الأحوال ، وتبدل أحوالها هو من الأمور الحادثة (١) ، فلابد من بيان سبب حدوثه ، وإلا فالعلل الثابتة ، لا يصدر عنها أمور غير ثابتة . **فهذا أحد الوجهين** .

الوجه الثانى : أن يقال : هب أن الحركة سببها أحوال حادثة لهذه الذات ، لكن العلة يجب أن تكون مع المعلول ، فإذا كان المعلول ثابتاً ، وجب أن تكون علته ثابتة ، والحركة منقضية (٢) ، والأحوال التى عنها الحركة / – وهى التصورات الجزئية والإرادات الجزئية – منقضية لا يثبت منها شيء ، فيجب كما كان معلولها حادثا لا قديما ، أن يكون أيضا زائلا بزوالها لا ثابتا .

ص ١٦٦

وإن قلت بإثبات عليّة بأمر حادث غير ذلك الأمر الأول .

قيل : الحادث الحركة المتوالية كما لا تكون ثابتة لا يكون علتها ولا معلولها ثابتا ، فكما أن الثابت لا يلزم عنه غير ثابت ، فغير الثابت لا يلزم عنه ثابت ، بل المعلول مساوٍ للعلة فى الثبات وعدم الثبات .

فالقوم ، كما أنهم أثبتوا حوادث لا تحدث أصلا ، فأثبتوا ثبوت ثابتاتٍ بلا مثبت أصلا ، فحقيقة قولهم إنه ليس للحوادث محدث ولا للباقيات مبق ، وهو إنكار المبدع للممكنات وللحوادث . فهذا اللازم مذهب القوم لا محيد عنه .

---

(١) فى المخطوطة : الحادث . ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : مقتضية . ولعل الصواب ما أثبته .

فإن قيل : هم يقولون : إن تلك الأحوال لها محرك أول ، فهذا هم متفقون عليه ، كما ذكره أرسطو وأتباعه .

وقد ذكره ابن سينا **فقال** (١) : « فصل في أن المحرك الأول كيف يحرك ، وأنه محرك على سبيل الشوق » (٢) . **قال** (٣) : « والذى يحرّك المحرِّك من غير أن يتغير بقصد واشتياق (٤) فهو الغاية ، والغرض الذى إليه ينحو المتحرك (٥) هو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق » .

قال (٦) : « ولابد أن يكون (٧) الخير المطلوب بالحركة خيراً قائما بذاته ، ليس من شأنه أن يُنال ، وكل خير هذا شأنه فإنما يطلب العقل التشبه به بمقدار الإمكان » .

قال (٨) : « والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل حال تكون (٩) للشيء دائما ، ولم يكن هذا (١٠) ممكنا للجرم السماوى

---

(١) فى « النجاة » ٣/٢٦٢ .
(٢) النجاة : على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره الأولى لاكتساب تشبه بالعقل .
(٣) بعد العنوان مباشرة .
(٤) النجاة : واستئناف .
(٥) النجاة : المحرِّك .
(٦) بعد الكلام السابق بصفحة فى « النجاة » ٣/٢٦٣ .
(٧) النجاة : فبقى أن يكون .
(٨) فى « النجاة » ٣/٢٦٤ بعد الكلام السابق بنحو صفحة .
(٩) النجاة : على أكمل كمال يكون .
(١٠) فى المخطوطة : هنا . والتصويب من « النجاة » .

بالعدد ، فحُفِظ بالنوع والتعاقب ، فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ، ومبدؤها الشوق (١) إلى التشبه بالخير الأقصى (٢) فى البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن . ومبدأ (٣) هذا الشوق هو / ما يعقل منه ...... ويتبع ذلك (٤) من الأحوال ، والمستفاد من المقادير (٥) الفائقة ، ما يتشبّه (٦) فيه بالأول من حيث هو مفيض الخيرات (٧) ، لا أن يكون المقصود تلك الأشياء ، فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء ، بل أن يكون المقصود هو التشبه بالأول بقدر الإمكان فى أن يكون على أكمل الأمور فى نفسه (٨) وفيما يتبعه من حيث [هو] (٩) تشبه بالأول ، لا من حيث هو (١٠) يصدر عنه أمور

ظ ١٦٦

(١) فى الأصل المخطوط : ومبداوها للشوق . والتصويب من « النجاة » .

(٢) فى الأصل : للأقصى . والتصويب من « النجاة » .

(٣) فى الأصل : ومبداؤ . والتصويب من « النجاة » .

(٤) فى الأصل سقطت عدة سطور هى : « .... ما يعقل منه . وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية فى شوقها الطبيعى إلى أن تكون بالفعل أينا ، لم تتعجب أن يكون جسم يشتاق شوقا إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التى يمكن أن تكون له ، وإلى أن يكون على أكمل ما له من كونه متحركا وخصوصا ، ويتبع ذلك .... » .

(٥) النجاة : من الأحوال والمقادير .

(٦) فى الأصل : ما يشبه . والمثبت من « النجاة » .

(٧) النجاة : للخيرات .

(٨) النجاة : على أكمل ما يكون فى نفسه .

(٩) هو : ساقطة من المخطوطة ، وأثبتها من « النجاة » .

(١٠) هو : ساقطة من « النجاة » .

بعده ، فتكون الحركة لأجل ذلك المقصود الأول والتشبه به [١] ، [٢] وتعقل ذاته فى كمالها الأبدى ، وذلك يوجب البقاء الأبدى على أكمل ما يكون لجوهر الشيء فى أحواله ولوازمه » [٢] .

إلى أن قال [٣] : « فعلى هذا النحو يحرّك المبدأ الأول جرم السماء » .

قال [٤] : « وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضا [أن المعلم الأول] [٥] إذا قال : إن الفلك متحرك بطبعه فماذا يعنى ، أو قال : إنه متحرك بالنفس فماذا يعنى ، أو قال [إنه] [٦] متحرك بقوة غير متناهية ، يُحرَّك كما يُحرِّك المعشوق فماذا يعنى ، وأنه [٧] ليس فى أقواله تناقض ولا اختلاف » .

قلت : فهذا الذى قالوه يقتضى أن الأول إنما يحرك الأفلاك الحركة الإرادية الشوقية ، كما يحرك المعشوق لعاشقه تحريك المتشبه به ، لا لأنه محبوب معبود لذاته . ومعلوم أن هذا غايته أنه تحريك من جهة كونه محبوباً مراداً ، لا من جهة كونه فاعلاً ومبدعاً . وهذا كتحريك الطعام للآكل

---

(١) النجاة : الأجل ذلك التشبه بالمقصود الأول مثلا .

(٢ – ٢) هذه العبارات لم أجدها فى « النجاة » ويبدو أن فى النسخة التى رجع إليها ابن تيمية زيادات سقطت من النسخة التى طبع عنها كتاب « النجاة » .

(٣) فى « النجاة » ٢٦٦/٣ بعد كلامه السابق بأكثر من صفحة .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٥) عبارة « أن المعلم الأول » ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « النجاة » .

(٦) إنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « النجاة » .

(٧) النجاة : فإنه .

والشراب للشارب ، وكتحريك حسن المرأة لزوجها حتى يجامعها ، وتحريك الروائح الطيبة للشامّ حتى يشمها ، وتحريك كل شائق مطلوب مراد لمن طلبه وأراده واشتاق إليه ، وكل محبوب لمن أحبه .

ومعلوم أن المطلوب المحبوب المراد ليس هو الفاعل المحدِث لنفس القوة التى بها يُشتهى ولا لنفس الشهوة [١] ، ولكن وجوده سبب فى أن هذا المريد أراد ذلك وفعله ، وهو سبب غائىّ لا سبب فاعلى ، والسبب الغائى هو سابق فى التصور والقصد ، من غير أن يكون له وجود فى الخارج . وفى الحقيقة فإنما يحرك المحب العاشق الطالب / ما فى نفسه من تصور المطلوب وقصده ، ولهذا يكون قبل وجود المطلوب فى الخارج ، بل إذا كانت [٢] ذات المحبوب تراد لفعل يتعلق بها كأكل الطعام وشرب الشراب ، والمتعة بالمرأة نظراً ومباشرة وجِماعاً ونحو ذلك ، فالمطلوب بهذه الأفعال هى العلة الغائية ، فكيف إذا كان المطلوب هو التشبه بالمحبوب لا فعل يتعلق به ؟! فليس هو هنا فاعلا شيئاً من التصورات والإرادات الحادثة فى نفس المحبّ ، ولا لشىء من أفعاله التى يتشبّه فيها بالمحب ؛ فقد تبين أن الذى قالوه لو كان صحيحا لم يكن فيه إثبات فاعل لشىءٍ من الحوادث لا العلوية ولا السفلية ، بل ولا اثبات مبدِع لشىءٍ من الممكنات .

ص ١٦٧

وأيضا فالمعلم الأول وأتباعه لم يثبتوا أن الفلك ممكن بذاته واجب بغيره ، ولا أنه معلول علة مبدعه ، وإنما جعلوا علة حركته وجود الأول

---

(١) فى الأصل : ولا للنفس الشهوة ، وهو تحريف . ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : كان .

الذى يتشبه [به] (١) ، وإنما تكلم فى الوجود الواجب والممكن وما يتبع ذلك ابن سينا [الذى] (٢) اشتق ذلك من كلام المتكلمين من المسلمين .

وحينئذ فيقال لهؤلاء : هذا الفلك الذى يتحرك هذه الحركة الشوقية : إما أن يكون ممكناً بذاته مفتقراً إلى مبدع يبدعه ، وإما أن يكون واجباً بذاته . فإن كان الأول لزم أن يكون مبدعه يحرّكه ، وإن من أبدع ذاته فهو على إبداع حركاته أقدر ، وحينئذ فليس لكم أن تتكلفوا طريقا فى إبداع حركاته ، فإن حركاته إذا كانت إرادية جاز أن يكون المحرك له ملائكة يحرّكونه بإراداتٍ فيهم ، وجاز أن تكون تلك الإرادات عبادات لله ، لا لأجل التشبه بالله ، ولا طلب ما لا يُدرك ، فإن كلامهم فى مقصود الفلك بحركته يشبه كلام الصبيان ، إذ كان مقصود الفلك أن يتحرك دائما حركةً ليس فيها مقصود إلا إخراج أيون / وأوضاع (٣) يعلم أنه لا يمكنه إخراجها ، بمنزلة من تدور طول الزمان حول مكان ، لأن الكمال أن أتحرك من الأزل إلى الأبد ، وأنا لا يمكننى ذلك فأدور ما يمكننى من الدوران فى هذا المكان ، فهذا بفعل المجانين أشبه منه بفعل العقلاء .

ط ١٦٧

---

(١) زدت « به » ليستقيم الكلام .

(٢) زدت « الذى » ليستقيم الكلام .

(٣) أيون جمع أين ، وأوضاع جمع وضع . وهما من المقولات العشر التى قال بها أرسطو وتبعه عليها المنطقيون وهى : الجوهر ، والأعراض التسعة : الكم والكيف والأين ومتى والوضع وأن يفعل وأن ينفعل والملك والإضافة . وانظر كتاب الرد على المنطقيين ص ١٣٢ ، ٣٠٣ . وسبق أن تكلم ابن تيمية على هذه المقولات فى هذا الجزء .

وإن كان الفلك واجبا بنفسه ليس له مبدع ، لزم أن يكون واجب الوجود بنفسه مفتقرا إلى علة تحركه ، لا سيما وقد قالوا : إنه لا قوام له إلا بالمحرك الأول ، وما كان كذلك كان مفتقراً إلى غيره لا واجباً بنفسه ، فإن الواجب بنفسه لابد أن يكون غنيًّا عن غيره ، فإذا جعلوه واجباً بنفسه مفتقراً إلى غيره ، فقد جمعوا بين النقيضين ، وإذا كان مفتقراً إلى غيره لزم أن يكون مربوباً مُدَبَّراً ، فيلزم النوع الأول .

وأيضا فإن كان واجب الوجود ، لزم أن يجوز على واجب الوجود الحركة باختياره ، وإذا كان كذلك فقولوا هذا فى الأول ولا حاجة إلى هذا .

وأيضا فيلزم أن يكون الواجب الوجود جسماً متحيزا تقوم به الحوادث . وحينئذ فلا يمتنع أن يكون الأول كذلك .

وأيضا فقد قلتم : إن الثابت لا يلزم عنه أمر غير ثابت ، والأول ثابت ، وحركة الفلك غير ثابتة ، وإرادته وتصوراته غير ثابتة ، فيجب أن لا تكون لازمة عن الأول ، فلا يكون الأول علة بحال .

وممّا يبين هذا أن يقال : حركة الفلك سواء كانت إرادية أو غير إرادية لابد لها من علتين : علة فاعلة وعلة غائية كسائر الحركات ، وأنتم لم تثبتوا لها لا علة فاعلة ولا علة غائية ، فإن ما ذكرتموه من الغاية يمتنع أن يكون مقصود العاقل الذى لا يزال يدور من الأزل إلى الأبد .

وأيضا فيقال : إذا كان الحادث لابد له من علة حادثة ، فأن تكون العلة مع المعلول ، لا يجوز أن تتقدم عليه بدون المعلول ولا أن تتأخر عنه

ص ١٦٨ بدون المعلول ، فلا تُوجد [1] إلا معه . وحركات / الفلك حادثة ، لزم أن يكون لها علل حادثة تكون معها حادثة ، والفلك وما فيه معلول لغيره ، فلابد لما يحدث فيه من مؤثر منفصل عنه ، والكلام فى ذلك المؤثر كالكلام فى غيره ، فلابد من إثبات المؤثر الواجب الوجود بنفسه ، ويمتنع أن يكون تأثيره موقوفاً على غيره لئلا يلزم الدَّوْر أو التسلسل ، فيجب أن يكون هو المحدث لهذا كله ، ويمتنع أن يكون محدثاً للحركة اليومية فى الأزل لامتناع وجودها فى الأزل ، فكل حركة يومية فإنها لا توجد إلا مقارنة لمؤثرها التام ، فإذاً ليس فى الأزل مؤثر تام لشىء من الحركات ، ويمتنع وجوده فى الأزل معها وبدونها ، فيمتنع كونه أزلياً على التقديرين .

أما قدمه معها فلا يكون قديماً مع مجموعها ، ولا مع حركة يومية بعينها لامتناع كون هذا أزلياً ، ولا مع حركة بعد حركة .

أما أولا فلأن المفعول لا يكون مقارناً للفاعل فى الزمان ، ولا يعقل ذلك فى شاهد ولا غائبٍ ، سواء قيل : إنه فاعل بمشيئته أو فاعل بغير مشيئته ، فكيف إذا كان فاعلا بمشيئته ؟ !

فقوله : الفاعل إن كان موجبا بذاته جاز أن يقارنه مفعوله — خطأٌ مخالف لما عليه جماهير عقلاء بنى آدم من الأولين والآخرين من أهل الملل والفلاسفة ، وإنما قال هذا شرذمة من الفلاسفة ، وإنما يُعقل هذا فى مستلزم ليس بفاعل ، كالذات المستلزمة للصفات ، وأما المفعول فلا يكون مقارناً للفاعل ألبتة ، كما قد بُسط فى موضع آخر .

---

(١) فى الأصل : فلا يوجد .

وأما ثانيا : فلأنه إذا قُدّر قديما مفعولاً فإن المقتضى له فى الأزل لابد أن يكون مؤثراً تاماً له فى الأزل مستلزماً له بذاته فى الأزل ، إذ لولا ذلك لم يكن أزليا ، لامتناع وجود قديمٍ إلا بنفسه أو بموجبٍ لقدمه ، والمقتضى لقدمه الذى هو مؤثر تام فيه لا يجوز أن يفعل ما هو متحرك دائما ، لأن المعلول يجب أن يناسب العلة ، فيمتنع وجود ما لم يزل متحركا عمَّا لا حركة فيه بحال ، لأن نسبته إلى كل جزء من الحركات واحد فى جميع الأوقات ، فتخصيص بعض الأوقات ببعضها دون بعض ، مع كون الموجب على حال واحدة فى جميع الأوقات ممتنع . وإن جُوِّز هذا جاز أن يصدر عنه الفعل بعد أن لم يكن صادراً عنه ، ولأن العالم يشتمل على أنواع مختلفة فصدورها عن واجب بسيط ممتنع ، سواء قيل : هى حادثة بواسطة أو بغير واسطة ، إذ الواسطة إن كان واحداً لزم أن يصدر عنه مختلف ، وإن لم يكن واحداً فقد صدر عن البسيط ما هو مختلف .

وقول القائل : إنه أبدع الثانى بتوسط الأول لا يدفع هذا ، فإنه إذا قيل : صدرا عنه معا ، لزم صدور المختلف المتعدد ، وإن كان أحدهما شرطاً فى الآخر . وإن قيل : بل أحدهما صدر عن الآخر ، لزم صدور المختلف عن البسيط ضرورة .

وأيضا فالفلك الثانى مُكَوْكب كثير الكواكب ، ففيه أمور كثيرة مختلفة ، وليس فوقه إلا ما هو بسيط عندهم يمتنع أن تصدر عنه المختلفات ، فكيفما قدّروا ظهر ضلالهم .

وإن قالوا : فالربّ تقوم به الحوادث ، كما يقوله كثير من أساطينهم ،

قيل : فعلى هذا يكون القول بقدم العالم أبعد ، فإنه يمكن حدوثه على هذا التقدير .

وأيضا فالذات هنا إنما تفعل بواسطة لا بقدرتها ، والفعل لا يكون إلا حادثاً ، فيمتنع أن يكون مفعوله قديماً ، فإن المفعول لا يتعدد فعله ، فلو كان المفعول قديما لزم أن يكون قبل فعله ، وهو ممتنع .

فإن قيل : فعلى هذا القول تكون الذات مستلزمة لما يقوم بها شيئا بعد شيء ، فكذلك القول فى حوادث الفلك .

قيل : الفرق بينهما أن الذات واجبة الوجود بنفسها ، ما هى عليه من الصفات والأحوال لا يقف شيء من ذلك عليه . فإذا قيل : إنها مقتضية للثانى بشرط انقضاء الأول لم يمتنع ، بخلاف المعلول الممكن الذى ليس له من نفسه شيء ، فإنه مفتقر فى نفسه وصفاته وأحواله إلى غيره . وغيره هو الخالق لذلك كله ، فإذا قدر الخالق واحداً بسيطاً لا تقوم به صفة ولا فعل ، امتنع أن تكون ذاته علة للأمور المتغيرة المتكثرة ، أعظم مما يمتنع أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً ، إذ العلة إن لم يكن فيها تغير ولا تكثر امتنع وجود ذلك فى المعلول ، كما أنها إذا كان فيها تغير وتكثر ، امتنع أن يكون المعلول واحداً بسيطاً ، لما بين المعلول والعلة من المناسبة .

ولهذا قالوا : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وهو صحيح . ولكن تقديرهم الأول بسيط لا يصدر عنه فعل [1] تقدير باطل . وكذلك

---

(١) عبارة « لا يصدر عنه فعل » ليست واضحة فى هامش الأصل ، وكذا استظهرتها .

تقديرهم أنه صدر عنه واحد بسيط تقدير باطل . فلهذا كثر التناقض والخطأ فى أقوالهم ، وكثر رد الناس عليهم وتجهيلهم لهم فى الإلٰهيات . ومتى سلّموا ما سلمه الأساطين الأول بحدوث [1] الصفات والأفعال ، فإن امتناع مقارنة شيء من المفعولات له أزلا وأبداً أظهر منه على التقدير الأول ، فيمتنع على التقديرين أن يكون حين اقتضائه إياه مؤثرا فى حركة بعد حركة ، بل لما تقدم من أن المؤثر فى الحركة يجب أن يقارنها لا يتقدم عليها ، فالمؤثر التام فيه يجب أن يقارنه فيكون قديماً ، والمؤثر التام فى حركةٍ بعد حركة حين تأثيره فيه ، وقبل تأثيره فيه وبعد تأثيره ، أما قبله فممتنع ، فإن القديم ليس قبله شيء ، وأما بعده فممتنع لأنه حينئذ يلزم أنه حين قدمه لم تكن فيه حركة .

والتقدير أنه مستلزم للحركة ، ولأنه / يستلزم أن يكون المؤثر الأول صار مؤثرا بعد أن لم يكن بدون سبب أوجب ذلك ، وهذا ممتنع لأن غيره لا يؤثر فيه ، وأما مع تأثيره فيه فممتنع أيضا ، لأنه حينئذ على هذا التقدير لا يكون مؤثرا إلا فى حادث بعد حادث ، بل يكون تأثيره فى كل حادث بعد تأثيره فى الحادث الآخر ، مع أنه على حال واحدة مع جميع الحوادث . ط ١٦٨

ووجود الفلك مع جميع حوادثه فممتنع ، لأنه قد صارت فيه الحوادث ، فلو حدثت بعد أن لم تكن لافتقرت إلى محدث يحدثها ، وذلك يقتضى أن المحدِث لها حدث ، أو حدث إحداثه لها فى حين إحداثها ،

---

(١) كلمة « بحدوث » ليست واضحة فى هامش الأصل وكذا استظهرتها .

لأن المعلول لا تتقدم عليه علته ، والقول فى حدوث إحداث الإحداث كالقول فى حدوث الإحداث ، وهلّم جرّا ، وذلك يستلزم تسلسل علل حادثة فى آنٍ واحد ليس فيها علة واجبة ، وذلك ممتنع ، فامتنع أن تكون فيه الحوادث بعد أن لم تكن ، وهم يسلّمون ذلك ، وامتنع أن لا تزال فيه لامتناع موجِبٍ لها ، فامتنع أن تكون علّة موجبة لفلك مع حوادثه بدون حوادثه ، وهو المطلوب .

وأيضا فيقال لابن سينا وأتباعه : إنكم عدلتم عن طريقة سلفكم فى إثبات العلة الأولى عن طريقة الحركة إلى طريق الوجود ، وقلتم : نحن نبين [أن] (١) وجود الواجب بنفس الوجود لا يفتقر إلى إثباته بالحركة ، ثم فى آخر الأمر أثبتم العلة الأولى بالحركة – حركة الفلك – كما أثبتها قدماؤكم . فإن كانت هذه الطريق صحيحة فلا تُعاب ولا يُعدل عنها ، وإن كانت باطلة فلا تُسلك .

وإن قيل : هى صحيحة وتلك صحيحة .

قيل : لا يحصل المراد لا بهذه ولا هذه ، فإن هذه إنما تثبت علة غائية ، وليس فيها إثبات مبدِع للعالم ، وطريقة الوجود إنما فيها إثبات موجود واجب لا يتعين أن يكون هو الأول الذى يحرك الفلك ، بل ولا فيها إثبات مغايرته للفلك ، بل ولا إثبات لوجوده مباينا للعالم ، إن لم يضموا إلى ذلك طريقة نفى الصفات بنفى ما سموه تركيباً ؛ وذلك باطل على ما قد بُسط فى موضعه ، وهو باطل أيضا . وإن قُدِّر نفى الصفات لأن ذلك

---

(١) زدت « أن » لتستقيم العبارة .

يستلزم بسيطاً لا صفة [له] [١] ولا فعل ، وذلك يمتنع أن تصدر عنه الأمور البسيطة المتغيرة ، وأيضا تمتنع مقارنة المفعول للفاعل .

وإن قلتم بمجموع الأمرين يحصل المقصود .

/ قيل : ولا يحصل بمجموع الطريقين أيضا لأن الوجود الواجب الذى أثبتموه لا حقيقة له فى الخارج فضلاً عن أن يكون هو الأول ، ولا فى أدلتكم الصحيحة ما يمنع أن يكون هو الأول . والذى أثبته أولئك لا يقتضى أن الفلك ليس بواجب الوجود بنفسه ، وهذا مبسوط فى موضعه ، والمقصود هنا أنه من نفس كلامهم يتبين نقيض مطلوبهم ، والله أعلم .

ص ١٦٩

واعلم أن حقيقة قول هؤلاء القوم فى أفعال السموات شر من قول القدرية فى أفعال الحيوانات ، ومن أقوال الطبائعية [٢] فى الطبيعيات ، مع فساد قول الطائفتين . وذلك أن القدرية يقولون إن الله خالق الحيوان ، وخالق قدرته التى يقدر بها على الخير والشر ، لكنه يرجح أحدهما باختياره الذى أنشأه من غير أن يحدث ذلك أحد ، وهو إنما يختار هذا على هذا لحبه إياه ، فالأمور التى يحبها هى محركة له ، كما جعل هؤلاء الأول محركاً للفلك ، وهؤلاء جعلوا حركة الفلك اختيارية وتصوراته التى [٣] أحدثها هو من غير أن يحدث ذلك أحد ، لكن لم يثبتوا أن الفلك وقوته من خلق

---

(١) زدت « له » ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : الطبايعة .

(٣) فى الأصل : الذى .

الخالق كما نفى ذلك القدرية فى الحيوان ، وأما الطبائعية فإنهم يثبتون فى الأجسام الطبيعية قوة هى مبدأ الحركة ، ولكن يجعلون فوقها أمراً آخر أحدثها ، ويثبتون حدوث الأسباب مع حدوث المسببات ، وهؤلاء يجعلون الحركة الفلكية متجددة دائماً من غير حدوث أمر يقتضى حدوثها ، وقولهم شرٌ من قول المجوس الذين قالوا بالأصلين اللذين أحدهما يحدث الخير والآخر يحدث الشر ، سواء قالوا إن فاعل الشر قديم أو محدث . وذلك لأن المجوس جعلوا الخير الحادث من الإله[1] القديم الفاعل للخير ، وهؤلاء لم يثبتوا أن الله أحدث شيئاً لا خيرا ولا شرا ، فإنه لا موجب للحوادث عندهم إلا حركة الأفلاك ، والأفلاك تتحرك بما يحدثه من التصورات والإرادات من غير أن يكون الله فاعل شيء[2] من ذلك / على قولهم .

ص ١٦٩

وأيضا فالمجوس إما أن يجعلوا فاعل الشر قديماً آخر فيكونوا قد أخرجوا بعض الحوادث عن خلق الرب ، وإما أن يكونوا قد جعلوه حادثاً فيكونون فيه كالقدرية . وقول القدرية خيرٌ من قول هؤلاء ، وقد عُلم أن كل حادث فلا بد له من محدِث وأن كون الحيوان صار فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلا لا بد له من مرجح ومحدث ، وإلا لو كان حاله وهو فاعل كحاله حين ليس بفاعل لزم الترجيح بلا مرجح ، فلا بد أن يحدث له عند الفعل ما به يصير فاعلا ، وذلك الحادث إن كان منه فالقول فيه كالقول فى الأول وكالقول فى سائر الحوادث ، وذلك يستلزم حدوث الحادث بلا

---

(١) فى الأصل : إلاه .

(٢) فى الأصل : شيئا .

محدث وهو ممتنع . وإن قيل بالتسلسل لزم تسلسل المؤثرات وهو ممتنع ، فلابد أن ننتهى إلى الخالق .

وهذا مما يسلّمه الفلاسفة ، ويحتجون به على المعتزلة ، فهى حجة عليهم هنا . وهو أن يقال : كون الفلك متحركا لابد له من محدث لحركته ، ونفس التشبه به لا يوجب إحداثاً للحركة ، فيجب أن يكون هو المحدث لها ، ويمتنع أن يكون محدثا للشيء قبل حدوثه ، فيجب أن يكون محدثاً لكل جزءٍ جزءٍ من الحركة عند حدوثه ، والفَلَك مستلزم للحوادث ، فلابد له فى كل آنٍ مَنْ يُحدث الحادث [١] فيه ، ويمتنع فى القدم إحداث حادث فيه ، فيمتنع قدمه لأن القدم لا يكون فيه حادث معين ولا جملة الحوادث ، بل القدم يتضمن أنه دائم بدوام موجبه ، فيلزم أن يكون موجبه موجبا لحوادثه شيئاً بعد شيء ، والموجب بذاته المستلزم لمعلوله لا يوجب شيئاً بعد شيء ، بل يكون موجبه لازماً له دائما ، ولأن ذلك يستلزم وجود يتغير يقتضى لزوم ما يتغير بما لا يتغير ، وكونه مفعولاً له وهو ممتنع .

وأيضا فإذا كانت حركات الأفلاك اختيارية ولا موجب للحوادث / إلا هى ، لزم أن يكون المدبر للعالم أرباباً متعددة كل منها حىّ قادر مريدٌ ، وقدماؤهم يسمونها الآلهة والأرباب ، وهذا ممتنع لأن الاثنين إذا اشترطا فإما أن يجب اتفاقهما أو يجوز اختلافهما ، فإن وجب اتفاقهما بحيث لا يجوز أن يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر ، ولايقدر أن يريد ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله ، فقدرتهما إما أن تكون من غيرهما وإما أن تكون منهما ، ص ١٧٠

---

(١) فى الأصل : لحادث .

فإن كانت منهما لزم أن لا يكون كل واحد منهما قادراً إلا بإقدار الآخر له وذلك دور ممتنع ، فلا يكون واحد منهما قادرا ، وإن كانت قدرتهما من غيرهما فهما لا يقدران على الإرادة والفعل إلا بإقدار من فوقهما لهما ، وذلك يستلزم أن يكون فوق الأفلاك من يجعلها قادرة فاعلة وذلك هو ربها ، فثبت بذلك كون الأفلاك مربوبة ، وحينئذ يمتنع قدمها كما تقدم .

وإن جاز اختلافهما لزم تمانعهما ، والتمانع يقتضى عجز كل من المتمانعين ، وأن فعله مشروط بتمكين الآخر له ، وحينئذ فالعاجز لا يحدث الحوادث بل فوقه قادر يدبره ، فيلزم أن لا يحدث فى العالم حادث عنهما ، فثبت على كل تقدير أن الأفلاك ليست هى نفسها محدثة للحوادث ، فبطل قول من يجعلها هى المحدثة لحوادث العالم ويجعلها أربابا آلهة .

وأيضا فكل من المخلوقات له وحدة تخصه ، كالإنسان الواحد والفرس الواحد والشجرة الواحدة ، ولا يجوز أن يكون المحدث له اثنين فصاعدا ، لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التعاون .

أما الأول فمتناقض ممتنع من نفسه ، فإن استقلال أحدهما يناقض مشاركة الآخر فضلا عن استقلاله .

وأما الثانى / فلأن المتشاركين فى عمل الأبدان يتميز كل واحد منهما عن عمل الآخر ، فأما الواحد فيمتنع أن يكون بين اثنين ، ألا ترى أن البنّائين والخيّاطين والحايكين والكاتبين والحارثين وحاملى الخشبة وكل متشاركين لابد أن يتميز فعل كل واحد منهما عن فعل الآخر ، كما قال تعالى : ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] .

ظ ١٧٠

وإذا كان الواحد لا يتميز فيه فعل واحد عن فعل آخر امتنع أن يكون مشتركا بين اثنين ، بل كان خالقه واحداً ، فمن لم يجعل حدوثه إلا للأفلاك والكواكب المتحركة ونحو ذلك كان قوله باطلا .

وأيضا فقولهم إن العقل الفعّال أفاض صور العالم إذا استعدت .

يُقال لهم : هذا الذى فاض عنها جوهر أو عرض ، فإن كان عرضا كفيضان الشعاع عن الشمس والضوء عن السراج ونحو ذلك ، فالمحدثات : الحيوان والنبات والمعدن وروح الإنسان جواهر لا أعراض . وإن كان الفائض جوهراً قائما بنفسه ، فهذا إنما يُعرف إذا انفصل من الأول شيء كالماء الفائض ونحو ذلك ، ولكن قد يكون سبباً لحدوث شيء آخر .

ومعلوم أن الأجسام تختلط ويمتزج بعضها ويستحيل من حال إلى حال ، وتلك الحركة عندهم من تحريك الفلك وحدوث الامتزاج الحاصل بالاستحالة تابع لحركة الأجسام ، لا يتميز أحدهما عن الآخر ، فلا يكون فاعل هذا غير فاعل هذا حتى يقال التحريك بالأفلاك والامتزاج من العقل الفعّال ، بل فاعل التحريك والخلط هو فاعل المزج والاختلاط ، وهذا مستلزم لهذا ، وفعل الملزوم بدون اللازم محال .

وهؤلاء يقولون : الأفلاك إذا تحركت تحركت العناصر فامتزجت فتستعد لقبول الصور التى تفيض عليها من العقل الفعّال ، وهذا كلام لا حقيقة له ، وذلك أنه إذا نزل الماء على التراب فصار طيناً ، فالذى خلط هذا / بهذا هو الذى جعل ذلك طينا ، ولا يجوز أن يكون هذا غير هذا ، لأنهما لا يختلطان إلا ويصيرا طيناً ، وفعل الملزوم بدون اللازم ممتنع ، ص ١٧١

فلو قيل إن فاعل الاختلاط غير جاعلهما طينا ، لقيل : إن فاعلاً فعل الملزوم بدون لازمه الذى لا يمكن وجوده بدونه ، وذلك ممتنع .

ويوضح ذلك أنا إذا قدرنا فاعلين ليس أحدهما ملازما للآخر أمكن وجود هذا أو فعله بدون هذا وفعله ، فيلزم وجود الاختلاط بدون الطين ، أو الطين بدون الاختلاط ، وذلك ممتنع . وإن جعلا متلازمين امتنع كون كل منهما واجب الوجود بنفسه واستغناؤه عن غيره ، ولزم افتقار كل منهما إلى غيره ، وأن لا يوجد إلا بوجود ذلك الغير . وحينئذ فيجب أن يكون لهما فاعل مباين لهما وإلا لزم الدور الممتنع ، وهو الدور فى المؤثرات ، وهو الدور القبلى ، لأنه يلزم كون هذا مؤثرا فى وجود هذا فلا يوجد إلا به ، وهذا مؤثر فى وجود هذا فلا يوجد إلا به .

وأما الدور المعى الاقترانى ، فذاك إنما يكون فى الآثار كالأبوة مع البنوة وكلاهما أمر الإيلاد . وأما المؤثرات وشروط التأثير فيمتنع أن يكون الشيئان كل منهما مؤثرا فى الآخر أو شرطاً فى تأثير الآخر ، فإذا كان شيئان واجبان بأنفسهما ، كل منهما له تأثير فى وجود الآخر بحيث يكون شرطا فى وجوده ، لزم أن لا يوجد واحد منهما حتى يوجد شرط وجوده ، والتقدير أنه ليس هناك غيرهما ليكون هو الموجد لشرط الوجود ، بل هذا هو شرط وجود هذا ، وهذا شرط وجود هذا ، فلا يوجد واحد منهما ، وهذا مما يبين أن ليس فى العالم ما هو واجب الوجود بنفسه ، بل الواجب هو واحدٌ مباين للعالم .

يوضح هذا أن وجود كل منهما مفتقر إلى إيجاد الآخر ، فإن هذا من باب الدور القبلى ، لأن الموجد قبل الإيجاد لم يكن من باب الدور المعى ، والدور المعى لا يكون إلا فى مفعولين ، أو فى الأمور المتلازمة التى لا تفتقر إلى فاعل لصفات البارى تعالى .

وأيضا فإن قوله بنفى الصفات فى غاية الفساد . واعتبر ذلك بقول فاضلهم ابن سينا ، فإن ما فى كلامه من المستقيم أخذه من المسلمين ، وما فيه من ضلال فمن أصحابه أو منه ، وربما قرنه بما يأخذه من كلام المعتزلة . وقولهم أيضا بنفى الصفات باطل ، فإنه أثبت علمه للأشياء / بأنه مبدأ فيعقل نفسه ولوازم نفسه ، إذ العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم .

ط ١٧١

وهذه الطريقة إذا بُيّنت على وجهها فهى مأخوذة من قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك : ١٤] ، ليس من كلام أئمته ولا عند أرسطو [١] من ذلك خبر ، بل أرسطو نفى علمه بالأشياء مطلقا ، وأما كلامه فى نفى الصفات ، فإنه قال فى النجاة [٢] « فصل فى تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته فى المفهوم ، بل ذلك كله واحد لا يتجزأ لأجل هذه الصفات ذات الواحد المحقق [٣] : فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود فى الكل أنه [٤] كيف يكون بذلك النظام لا يعقله وهو مستفيض [٥] كائن موجود ، وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عنده مبدؤه [٦] ، وهو خير غير مُناف ، وهو تابع [٧] الخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتهما [٨] فذلك الشىء مراد ، لكن ليس مراد الأول على نحو [٩] مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون

(١) فى الأصل : أرسطوا .
(٢) جـ ٣ ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
(٣) النجاة : بل ذلك كله واحد ولا تتجزأ لاحدى الصفات ذات الواحد الحق .
(٤) النجاة : وأنه .
(٥) النجاة ٣/٢٥٠ : فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض .
(٦) النجاة : عند مبدئه .
(٧) النجاة : وتابع .
(٨) النجاة : لذاتيهما .
(٩) النجاة : هو على نحو ..

عنه غرض ، بل هو[1] لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المختصة وحياته هذا بعينه (٢) ، فإن الحياة التى عندنا تكمل بإدراك فعل هذا التحريك (٣) ينبعثان عن قوتين مختلفتين ، وقد قدم (٤) أن نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل ، وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك إيجاد الكل ، فمعنى الحياة منه ، وأخذه منه هو إدراك (٥) وسبيل إلى الإيجاد ، فالحياة منه ليس مما يفتقر (٦) إلى قوتين مختلفتين ولا الحياة منه (٧) غير العلم » .

قال (٨) : « وكذلك القدرة (٩) التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا مأخوذا عن الكل » .

فيقال : هذا الكلام من أفسد ما يعقل العقلاء بطلانه ، وإن كان هذا التلخيص الذى لخصه ابن سينا لم يصل إليه أحد من سلفه الفلاسفة ، بل هم أجهل من أن يصلوا إلى هذا .

وذلك أن يقال : أولا ذاته هى نفس أن يعقل النظام أم لا ؟ فإن قيل : هو هى ، لزم أن تكون ذاته هى نفس العلم الذى هو مصدر وصفة ومعنى قائم بغيره ، والعلم مع العالم هو صفة مع الموصوف كالعرض مع الجوهر ، ومن

---

(١) النجاة : غرض فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو ..

(٢) النجاة : العقلية المحضة وحياته حياتها هذا أيضا بعينه ..

(٣) النجاة : بإدراك وفعل هو التحريك ..

(٤) النجاة : وقد صح ..

(٥) النجاة : فمعنى الحياة واحد منه هو إدراك .

(٦) النجاة : منه ليست مما تفتقر .

(٧) النجاة : مختلفتين حتى تتم بقوتين فلا الحياة منه ..

(٨) بعد الكلام السابق بثمانية أسطر .

(٩) النجاة : وكذلك تبين أن القدرة ..

المعلوم أن ذاته قائمة بنفسها ، وإثبات عقل لها ليس هو إياها .

وأيضا فذاته هى نظام الخير أم لا ؟ والأول ممتنع ، لأن ذاته ليست هى النظام الموجود فى الممكنات ، ولأنه قد فرّق بين [(١)] / ذاته وبين النظام ، فهذا معلوم ، وذاته عالمة . فقد ثبت بهذا أن العالم ليس هو العلم ، ولا المعلوم ، وهذا يبطل قولهم .

ص ١٧٢

وأيضا فهذا النظام الموجود فى الكل هو واجب بنفسه أو ممكن ؟ فالأول يوجب أن يكون الممكن هو الواجب والمبدَع هو المبدِع . وأما الثانى فإذا كان النظام ممكنا ، فالموجب له ذاته أم علمه به أم مجموعهما ؟ فإن كان الأول فلا حاجة إلى علمه بالنظام فتبقى ذات مجردة عن العلم . وإن [كان] [(٢)] الثانى ، فذاته موجبه للعلم والعلم موجب للنظام ، فهذا ذات وعلم ، وهذا ينقض قوله . وكذلك إذا قال المجموع .

وأيضا فنفس العلم بنفس النظام من أين صار وحده مقتضيا للنظام ، ومجرد العلم لا يوجب المعلوم فى صورة من الصور ، لا فى العلم النظرى ولا العملى ؟ أما النظرى فظاهر ، وأما العملى فالعلم شرط فى العمل ، لا أنه موجب للعمل بنفسه ، وإلا لكان كل من تصور شيئاً مما يراد يصير موجودا بنفس تصوره .

وإذا قيل : إن العلم ينقسم إلى فعل وانفعال ، فالعلم الفعلى غايته أن يكون شرطا فى الفعل لا أنه موجب للفعل ، فكون العلم وحده هو الموجب للنظام قضية لم يذكر عليها دليلا ، بل ادعاها دعوى مجردة ، وإذا تصورت علم أنها فاسدة بالضرورة .

---

(١) فى آخر هذه الصفحة كتب : قوبل بحسب الطاقة .

(٢) كان : ساقطة من الأصل .

وأيضاً فعلمه بالنظام الذي أبدعه تابع للنظام ؛ إذ لو فرض أن المبدع غير ذلك النظام كان العلم أيضاً متعلقاً به ، فيجب أن يكون سبب إبداع النظام غير العلم .

وأيضا فالعلم من شأنه أن يطابق المعلوم أى معلوم كان ، فلا فرق بالنسبة إلى العلم بين نظامٍ ونظام ، إن لم يكن هناك سبب يقتضى تخصيص ذلك النظام دون غيره .

وأيضا فيقال كون ذلك النظام هو النظام الأصلح أمر وجب له بنفسه أم استفاده من مبدعه ؟ والأول ممتنع ، فتعين الثانى . وإذا كان إنما استفاده من مبدعه ، فالموجب له ذات المبدع لا علمه بما فى النظام من المصلحة ، إذ علمه بأن هذا نظام الخير لا يكون علما حتى / يكون المعلوم نظام الخير ، فلا يكون العلم هو الذى جعله نظام الخير ، وهو فى نفسه لم يكن نظام الخير بذاته ، لأنه يلزم أن يكون واجب الوجود ، فيلزم أن يكون إنما صار نظام الخير بمبدعه لا بذاته ولا بمجرد العلم . وحينئذ فإذا لم يمكن صار نظام الخير بالعلم ، امتنع أن يصير موجودا بالعلم بطريق الأولى . (ظ ١٧٢)

وأيضا فإذا قُدر الذات عالمة بنظام الخير وهى لا تريده امتنع أن تفعله [١] ، وإذا قُدر أنها إرادته ولم تقدر [٢] عليه امتنع أن تفعله [٣] ، ومجرد العلم لا يجعل العالم [٤] قادرا ولا مريدا ، فتعين أنه لابد من القدرة ومن الإرادة ، وليس واحدة منهما هى العلم .

وأيضا فافتقار الفعل إلى كون الفاعل قادراً أعظم من افتقاره إلى

---

(١) فى الأصل : أن يفعله .
(٢) فى الأصل : ولم يقدر .
(٣) فى الأصل : أن يفعله .
(٤) فى الأصل : العلم .

كونه عالما . ولهذا يثبتون الأفعال الطبيعية بقوى فى الأجسام من غير علم ، فلو قالوا : إنه يفعل بقدرة فيه تغنى عن العلم [١] ، لكان خيرا من قولهم يفعل بعلمٍ يغنى عن القدرة ، مع أن كلاهما باطل . وهذا المكان يضيق عن استيفاء بيان فساد كلامهم ، فإنه كلما ازداد اللبيب له تصورا وتفهما ازداد علما بفساده [٢] وتناقضه ، وبأن القوم من أجهل الناس بالله تعالى .

ولهذا أطبق العقلاء على اضطرابهم فى العلم الإلٰهى [٣] ، حتى ابن سبعين وأمثاله يصرحّون بذلك ، فهذا حال هؤلاء الفلاسفة . وصار الذين عارضوهم بالكلام المبتدع المخالف للكتاب والسنة ، الذين يقولون بأن الرب كان معطلا عن الفعل والكلام – أو عن الكلام – ثم أحدث الكلام ، عمدتهم فى السمع قوله : كان الله ولا شىء معه ، ليس معهم آية ولا حديث .

ثم إن هذا الحديث يحتج به نفاة الصفات على أن القرآن مخلوق وأن الله لا علم له ولا قدرة لقوله : كان الله ولا شىء معه ، ثم زاد فيه كثير من المتأخرين : وهو الآن على ما عليه كان . ومنهم من يظن أن هذا من كلام النبى ﷺ ، مع أن هذا لم يروه أحد عن النبى ﷺ لا بإسناد صحيح ولا ضعيف . ويحتج / طائفة بهذا على أن الله تعالى لم يستو على العرش وأنه ليس فوق العالم بقولهم : وهو الآن على ما عليه كان ، مع أن الناس متفقون على تجرد النسب والإضافات ، وأنه تعالى بعد أن خلق السموٰات والأرض تجدد له نسب وإضافات كالمعية والعلو وغير ذلك .

ص ١٧٣

---

(١) فى الأصل : فلما قالوا إنه يفعل بقدرته فيه تغنى عن العلم .

(٢) فى الأصل : ازداد به علما بفساده ..

(٣) فى الأصل : إلا هى .

وجاءت الاتحادية القائلون (١) بأن وجود الخالق هو وجود المخلوق يقولون : وهو الآن على ما عليه كان ليس معه غيره ، فهذه الموجودات ليست أغياراً له ولا تعدد في الوجود ولا ثنوية ، ويلقنون شيوخهم العباد المشهورين أن يقولوا : الوجود واحد وهو الله ولا أرى الواحد ولا أرى الله ، ويقولون : نطق الكتاب والسنة بثنوية الوجود ، والوجود واحد لا ثنوية فيه ، ونحو ذلك من المقالات التى هى أعظم الكفر والالحاد ، وهى عند ذاك الشيخ المعظَم تحقيق التوحيد ، ويكتب مضمونه فى ورقة ويبعثها إلى المشهورين بالعلم والذين يرقون بها المرضى .

وقد تقدم أن هذا الحديث رواه البخارى فى صحيحه فى غير موضع ، فرواه فى أول الكتاب فى كتاب العلم ولفظه : « كان الله ولم يكن شىء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شىء ، وخلق السموٰات والأرض » . ولفظه فى موضع آخر : « ولم يكن شىء غيره » ، وفى موضع ثالث : « ولم يكن شىء معه » . والحديث واحد وذكر فى مجلس واحد ، فالظاهر أن النبى ﷺ لم يقل إلا أحد الألفاظ الثلاثة والآخران رويا بالمعنى ، واللفظ الثابت عنه بلا ريب [هو] (٢) الذى جاء فى حديث آخر : « ولا شىء قبله » . وإذا قيل : ولا شىء معه ، ولا غيره ، مع كونه أخبر عن حال كون عرشه على الماء ، فمراده أنه لا شىء معه من هذا الأمر المسئول عنه ، وهم سألوه عن أول الأمر ، وسياق / الحديث يدل على أنه ظ ١٧٣

(١) فى الأصل : القائلين ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : واللفظ ثابت عنه بلا ريب الذى .

أخبرهم بأول هذا العالم الذى خلق فى ستة أيام لم يخبرهم بما قبل ذلك ، كما أن الله فى القرآن إنما أخبر بذلك ، فالذى جاءت به السنة مطابق لما فى القرآن ، فى المستقبل : أخبر تعالى بالقيامة والحسنات والجنة والنار ، ولم يخبر بأن العالم يعدم ويفنى بحيث لا يبقى شىء ، بل أخبر باستحالة العالم .

قال تعالى : ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [سورة إبراهيم : ٤٨] . وقال تعالى : ﴿ فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ ﴾ [سورة الرحمن : ٣٧] . وقال تعالى : ﴿ يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ . وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ ﴾ [سورة المعارج : ٨ ، ٩] . وقال تعالى : ﴿ إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجّاً . وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسّاً . فَكَانَتْ هَبَاءً مُّنبَثّاً . وَكُنتُمْ أَزْوَاجاً ثَلاثَةً ﴾ [سورة الواقعة : ٤ – ٧] . وقال تعالى : ﴿ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ . وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ ﴾ [سورة القارعة : ٤ ، ٥] . وقال تعالى : ﴿ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ . وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ . وإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ . وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ . وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ . وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴾ [سورة التكوير : ١ – ٦] . وقال تعالى : ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ . وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ . وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴾ [سورة الانفطار : ١ – ٤] . وقال : ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ . وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ . وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ﴾ [سورة الانشقاق : ١ – ٤] . وأمثال هذه النصوص التى تبين الاستحالة والتغير على السموٰات والأرض والجبال ، وأنها تستحيل أنواعاً من الاستحالة لتعدد الأوقات .

وكذلك أخبر بإحياء الموتى وقيامهم من قبورهم فى غير موضع ، وقرر سبحانه معاد الأبدان بأنواع من التقرير . فتارة يخبر بوقوع إحياء الموتى ، كما أخبر بذلك فى سورة البقرة فى عدة مواضع فى قوله : ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٥٥] – إلى قوله – / ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٥٥ ، ٥٦] . وقوله : ﴿ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٧٣] وقوله : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ﴾ [سورة البقرة : ٢٤٣] . وقوله : ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٩] وقوله : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ ﴾ الآية [سورة البقرة . ٢٦٠] وذكر إحياء المسيح الموتى ، وذكر قصة أصحاب الكهف ونومهم ثلثمائة سنة وتسع سنين ، والنوم أخو الموت ، فهذه سبع مواضع .

ص ١٧٤

ومنها إحياء الحيوان البهيم ، وإبقاء الطعام والشراب مائة سنة لم يتغير ، وذكر سبحانه إمكان ذلك بخلق الحيوان ، وهو الخلق الأول ، وبخلق النبات ، وهو نظيره ، وبخلق السموات والأرض ، وأن القادر على خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم ، فالأول بيان للوقوع وهذا بيان للإمكان .

وهؤلاء المتفلسفة المنكرون لمعاد الأبدان ولحدوث الأفلاك عامتهم يقولون : إن المعجزات والكرامات قوى نفسانية : إما قوة الإدراك والعلم ، وإما قوة الحركة والعمل . فالإدراك هو قوة النفس التى يُنال بها العلم ، فيجعلون ما أخبرت به الرسل وأمرت به كله استفادوه بهذه القوة من غير أن يكون هناك ملائكة هم أحياء ناطقون نزلوا عليهم بوحى ، ومن غير أن يكون لله كلام تكلم به خارجاً عن أنفسهم ، ومن غير أن يكون هناك رب خلق العالم بقدرته ومشيئته يقدر على تغيير العلويات وتبديل الأرض والسموٰات .

وكل من فهم حقيقة قولهم / وحقيقة ما جاءت به الرسل علم مناقضتهم لهم . كما قيل لبعض شيوخنا الفضلاء الذين كانوا يعرفون ذلك : ما بين الفلاسفة والأنبياء ؟ فقال : السيف الأحمر .

بل حقيقة أمرهم أنهم لا يؤمنون لا بالله ولا كتبه ولا ملائكته ولا رسله ولا بالبعث بعد الموت ، فهم أسوأ حالا من اليهود والنصارى .

والمقصود هنا أن ابن سينا وهؤلاء بنوا أصل دينهم على أن الوجود لابد له من واجب ، وأن الواجب يشترط أن يكون واحداً ، ويعنون بالواحد ما لا صفة له ولا قدر ولا يقوم به فعل ، لئلا يثبتوا له صفة كالعلم والقدرة ، فيكون فى الوجود واجبان ، وهذا ضاهوا به المعتزلة حيث قالوا : أخص صفات الرب أن يكون قديما فلا تكون له صفة قديمة لئلا يكون فى الوجود قديمان ، وهى عبارة موهمة ، فيظن الظان أن أهل الإثبات للأسماء والصفات أثبتوا إلٰهين قديمين ، وهم إنما أثبتوا إلها واحدا لا إله إلا هو ، وهو

موصوف بصفاته التى يستحقها ، وهو سبحانه قديم بصفاته القديمة ، والصفة القديمة لا يجب أن تكون مثل الموصوف القديم ولا تكون إلها ، كما أن صفة الإنسان المحدث لا يجب أن تكون مثل الموصوف المحدث ولا تكون إنسانا ، وكذلك صفة النبى لا يجب أن تكون نبيا .

وكذلك إذا قيل : من أثبت الصفات فقد أثبت واجبين ، وتعدد الواجب ممتنع ، كان موهماً أن المثبتن أثبتوا إلهين واجبين بذاتهما ، وإنما أثبتوا إلها واحدا واجبا بنفسه له صفات لازمة له واجبة بوجوبه لا يقبل العدم ، والتعدد الممتنع فى الواجب إنما هو تعدد الإله ، كما أن التعدد الممتنع فى القديم إنما هو تعدد الإله القائم بنفسه ، لأن ذلك هو تعدده .

والمسلمون يقولون كما قال الله تعالى : ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٣] . والتوحيد الذى جاءت به الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية ، وهو أن يعبد الله وحده لا / شريك له ، وهو متضمن لشيئين ، أحدهما : القول العملى ، وهو إثبات صفات الكمال له ، وتنزيهه عن النقائص ، وتنزيهه عن أن يماثله أحد فى شىء من صفاته ، فلا يوصف بنقص بحال ، ولا يماثله أحد فى شىء من الكمال ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ . اللهُ الصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَم يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص] فالصمدية تثبت له الكمال ، والأحدية تنفى مماثله شىء له فى ذلك ، كما قد بسطنا ذلك فى غير هذا الموضع .

ص ١٧٥

والتوحيد العملى الإرادى أن لا يعبد [١] إلا إياه ، فلا يدعو إلا إياه

---

(١) فى الأصل : أن لا تعبد ..

ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يخاف إلا إياه ، ولا يرجو إلا إياه ، ويكون الدين كله لله . قال تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ . لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ . وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ . وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ . وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ . لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [سورة الكافرون] .

وهذا التوحيد يتضمن أن الله خالق كل شيء وربه ومليكه ، لا شريك له فى الملك ، فجاءت الجهمية ومن شاركهم فى النفى فأدخلوا فى التوحيد نفى الصفات ، وهو فى الحقيقة تعطيل مخالف لصريح المعقول وصحيح المنقول ، وأخذ ذلك هؤلاء الملاحدة فزادوا فى النفى .

وكانت الجهمية تقول : الواحد هو الذى لا ينقسم . وهذا لفظ مجمل ، فإن الله تعالى منزّه عن قبول التفريق والتبعيض ، ولكن مقصودهم بذلك نفى الصفات (* ، كما يقولون : الواحد الذى لا تركيب فيه . ومعلوم أن التركيب الذى هو التركيب المعقول منتفى عن الله ، فإن التركيب المعقول هو أن يكون اثنان مفترقين فيركبهما غيرهما ، ثم إن تركبا بأنفسهما كان تركبا لا تركيبا ، لكن هو أعظم امتناعا فى حق الله ، وكل ما يعقل الناس أنه مركّب فهو هذا ، وهو يمتنع فى حق البارى بضرورة العقل واتفاق العقلاء .

وما يقولونه من تركيب الجسم من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة ، فهو منتف عند جمهور العقلاء فى الأجسام المخلوقة ، فكيف لا يكون منتفياً عن البارى تعالى . وما يقولونه من تركيب الأعيان من وجود وماهية ، هو أيضا منتف عند جمهور العقلاء عن المخلوقات ، فانتفاؤه عن الخالق أولى .

وما يقولونه أيضا من تركيب الأنواع من الصفات الذاتية الداخلة فهى فى ماهيتها المقومة لها المشتركة المميزة هو منتف أيضا عند جمهور العقلاء عن المخلوقات ، فكيف يكون الخالق ؟ !

وأما اتصاف الرب تعالى بصفات كماله فهذا ليس تركيبا فى المخلوقات ، والواحد منها إذا قيل إنه موجود حى عليم قدير ، لم يكن فى هذا تركيب يعقل أنه تركيب ، كما يعقل تركيب الكل من أجزائه . وإذا سموا هذا تركيبا اصطلاحاً لهم ، أوتوهموه تركيبا ظنا منهم ، لم يكن لفظهم ووهمهم موجباً لأن ينفى عن الرب ما يستحقه من صفات كماله ، ويوجب أن يثبت وجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا فى الأذهان ، وأى موجود قدر فى الأذهان كان أكمل منه ، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا *) .

والمقصود هنا أن هؤلاء القائلين بقدم العالم وإن أقروا بمبدع العالم ، فقولهم بالحجة التى يثبتون عليها إثبات مبدع العالم حجة ضعيفة ، بل قولهم مستلزم لنفى الصانع . وهذا كان المشهور عند أكثر أهل الكلام عن القائلين بقدم العالم أنهم ينكرون الصانع ، وأكثر كتب المتكلمين ليس فيها نقل عن القائلين بقدم العالم إلا إنكار الصانع ، ولكن الذين نقلوا كلام ابن سينا وأمثاله هم الذين صاروا يحكون عنهم قولين : أحدهما إنكار الصانع والآخر [القول] [١] بوجوب العالم عن علة موجبة له ، ولبّسوا بهذا على بعض الناس ، لكن القول بنفى الصانع أعظم فسادا فى العقول والأديان من قولهم .

(* ــ *) : ما بين النجمتين كتب فى ورقة معترضة ملصقة بصفحة ١٧٥ .

(١) زدت كلمة « القول » لتستقيم العبارة .

وقد بسطنا الكلام على طرق الناس فى إثبات الصانع فى غير هذا الموضع ، وبينا كثرة الطرق فى ذلك ، وأن القرآن جاء بأكمل الطرق فى ذلك ، وتكلمنا على قول من قال : إن الإقرار بالصانع فطرى / ضرورى ، ومن قال : إنه نظرى استدلالى ، ومن قال : إنه تارة يكون فطريا ضروريا وتارة يكون نظريا استدلاليا ، وذكرنا ما يُذكر فى ذلك من المقدمات التى لا يُحتاج إليها فى أصل الاستدلال ، وإنما يحتاج إليها من عرضت له الشبهة التى يحتاج إلى إزالتها ، فتكون الحاجة إلى تلك المقدمة عارضة بحسب حال بعض الناس ، ليست لازمة لكل من عرف الصانع أو استدل على وجوده ، فهى من عوارض طريق المعرفة لا من لوازم طريق المعرفة .

ظ ١٧٥

وهذا مثل إبطال الدور والتسلسل وغير ذلك ، فإن الناس فى هذا الباب تنوعت مسالكهم ، فمن الناس من سلك فى العلم بإثبات الصانع طريقة يزعم أنه لا يمكن معرفته إلا بها ، كما يفعل ذلك كثير من أهل النظر والكلام . ثم تلك الطريقة قد تكون صحيحة مع طولها واختصارها ، أو قد تكون باطلة . وآخرون يقولون كل ما ذكره الناس من الطرق النظرية والمسالك الاستدلالية فى هذا الباب فهو بدعة وضلال لا يُحتاج إليه ولا يُنتفع به .

وتحقيق الأمر أن الأدلة المذكورة نوعان : حق وباطل ، والحق نوعان : أحدهما فيه تطويل لا يحتاج إليه كل أحد ، والباطل مذموم مطلقا .

والتطويل الذى يذكر على سبيل الحاجة إليه ، مع أنه يمكن الاستغناء عنه ، مذموم أيضا .

وأما التطويل الذى قد ينتفع به بعض الناس ، أو يحتاج إليه بعضهم ، فإذا ذكر على هذا الوجه فهو حسن ، وإن كان يستغنى عنه بعض الناس .

والنوع الثانى من الأدلة ما هو صحيح مذكور على أقرب الطرق ، فهذا حق لا عيب فيه ، وليس هذا موضع تفصيل الكلام فى هذا ، فإن هذا أعظم من أن يكون تبعا لغيره .

ص ١٧٦ والمقصود هنا / التنبيه على أن هؤلاء القائلين بأن العالم معلول لعلة مبدعة وأن معجزات الأنبياء قوى نفسانية ، هم شر من أكثر المشركين وعبّاد الأصنام . ومما يبين ذلك أن هؤلاء لا يقولون إن العبادات التى شرعتها الرسل إنما غايتها إصلاح خلق الإنسان ، فإن حكمتهم كحكمة سائر الناس نوعان : علمية وعملية . والعملية هى إصلاح سياسة الخُلُق والمنزل والمدينة . ويزعمون أن الشرائع مقصودها هو هذا ، وهو السياسة المدنية والمنزلية والخلقية .

وقد تقدم أنّا لا ننكر ما فى قولهم من الحق ، بل ننكر عليهم ما فى قولهم من الباطل . وننكر عليهم زعمهم أن لا حق فيما جاءت به الرسل إلا ما ذكروه ، فننكر تصديقهم بكثير من الباطل ، وتكذيبهم بكثير من الحق . ولا ريب أن فيما جاءت به الرسل إصلاح أخلاق الناس وإصلاح منازلهم فى عشرة الأهل والأزواج وغير ذلك ، وإصلاح المدائن بالسياسة العادلة الشرعية . لكن هذا كله جزء من مقاصد الرسل ، وهؤلاء الفلاسفة إنما قالوا هذا لأن الله عندهم لا يجيب دعاء داع ولا يحدث ثواباً لعابد مطيع ، وليس للنفوس بعد المفارقة عندهم ثواب منفصل عنها

ولا عقاب منفصل عنها ، ولا يقوم الناس من قبورهم عندهم ، بل الدعاء عندهم هو تصرف النفس فى هيولى العالم ، والعمل الصالح ثوابه عندهم ما يحصل للنفوس من الهيئة الصالحة ، والنعيم بعد الفراق عندهم هو نفس تنعمها بما يحصل لها من العلم . مع أن فى أقوالهم أنواعا من الفساد ، فإن كمال الإنسان عندهم أن يصير عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود يتمثل فيه صورة الوجود على ما هو عليه .

ثم إنهم يجعلون ذلك هو العلم بالوجود المطلق ، والمطلق إنما هو فى الأذهان لا فى الأعيان ، ويقولون الفلسفة الأولى هى العلم / بالوجود ولواحقه ، فيقسمون الوجود إلى : واجب وممكن ، وجوهر وعرض ، والجوهر خمسة أنواع ، والعرض تسعة أنواع ، ونحو ذلك . وهذا كله علم بأمور كلية مطلقة لا وجود لها إلا فى الذهن ، فليس هو علما بنفس أعيان الحقائق الموجوده فى الخارج ، وليس فى شيء من هذا علم بالله ولا ملائكته ولا بأنبيائه ، بل ولا بسمواته وأرضه ، فإن العلم بهذه عندهم من العلم الطبيعى لا من علم ما بعد الطبيعة .

ظ ١٧٦

فهم ضلوا من وجوه : منها : ظنهم أن النفس كمالها فى مجرد العلم ، وأن العبادات الشرعية مقصودها تهذيب الأخلاق ورياضة النفس حتى تستعد [١] للعلم ، فإن هذا باطل قطعاً . وذلك أن النفس لها قوتان : قوة علمية وقوة عملية ، قوة الشعور والعلم والإحساس ، وقوة الحب والإرادة والطلب والعمل ، فالنفس ليس كمالها فى أن تعلم ربها فقط ، بل فى أن

---

(١) فى الأصل : يستعد .

تعرفه وتحبه ، وإلا فإذا قُدّر أن النفس تعرف الواجب الوجود وهى تبغضه وتنفر عنه وتذمه كانت شقية معذبة ، بل هذا الضرب من أعظم الناس شقاءً وعذاباً ، وهى حال إبليس وفرعون وكثير من الكفار ، فإنهم عرفوا الحق ولم يحبوه ولم يتبعوه ، وكانوا أشد الناس عذاباً .

بل حب الله تعالى هو الكمال المطلوب من معرفته ، وهو من تمام عبادته ، فإن العبادة متضمنة لكمال الحب مع كمال الذل . وهذا حقيقة دين إبراهيم الخليل عليه السلام إمام الحنفاء ، الذى قال الله تعالى فيه : ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً للهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة النحل : ١٢٠] والأمة : هو الذى يُؤتم به ، كما أن القدوة هو الذى يُقتدى به . كما قال فى الآية الأخرى : ﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً ﴾ [سورة البقرة : ١٢٤] ، وإبراهيم الخليل هو الذى عادى هؤلاء كالنمرود وغيره .

ص ١٧٧

فنفس عبادة الله وحده ومحبته وتعظيمه هو من أعظم كمال النفس وسعادتها ، لا أن سعادتها في مجرد العلم الخالي عن حب وعبادة وتأله . وقول هؤلاء من جنس قول جهم وأتباعه ، الذين يجعلون الإيمان مجرد علم النفس أو تصديقها ، ولا يجعلون حبها – وغير ذلك من أعمالها – من الإيمان . وقد بينا فساد قول هؤلاء فى غير موضع .

وهؤلاء المتفلسفة جمعوا الشر كله ، فقول جهم بن صفوان الذى عَظَّمَ السلف الإنكار عليه جزء من قولهم ، بل المشركون الذين جعلوا مع الله أندادا يحبونهم كحب الله خير من هؤلاء الفلاسفة ، فإن أولئك أثبتوا محبة الله ، فجعلوها من كمال الإنسان ، لكن ضلوا حيث أحبوا مع الله غيره

فكانوا مشركين ، وهؤلاء معطِّلون لم يثبتوا محبة له لا خالصة له ولا مشتركة مع غيره ، ولهذا لا يعبدونه بقلوبهم ، إذ العبادات عندهم إنما مقصودها إعداد النفس لمجرد العلم الذى يزعمون أنه الغاية عندهم .

وكذلك الجهمية لا تجد فى قلوبهم من محبة الله وعبادته ما فى قلوب عباده المؤمنين ، بل غايه عابدهم أن يعتقد أن العباد من جنس الفعلة الذين يعملون بالكراء ، فمنتهى مقصوده هو الكراء الذى يعطاه ، وهو فارغ من محبة الله . والفلاسفة تذم هؤلاء وتحتقرهم ، كما ذكرنا كلامهم فى ذلك فى غير هذا الموضع ، لكن هؤلاء خير منهم فى الجملة فإنهم يوجبون العبادة ويلتزمونها ويعتقدون لها منفعه غير مجرد كونها سبباً للعلم ، بخلاف الفلاسفة والمتصوفة والمتفلسفة ، فإن عبادتهم مقصودها الكشف والتأثير ، كما يذكره أبو حامد وأتباعه . ومما يبين أمر هذا أنهم يقولون إن الله يلتذ ويبتهج ، وهذا وإن كان قد أنكره طوائف من المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام ومن اتبعهم ، فالسلف والأئمة وأهل السنة مقرون بما جاء به الكتاب والسنة من محبة الله وفرحه ورضاه وضحكه ونحو ذلك ، وما يثبتون من الحق فهو داخل فى هذه المعانى ، لكن أهل السنة يعبِّرون بالعبارات الشرعية ، فيجمعون بين كمال المعنى واللفظ وموجب العقل والشرع .

وهؤلاء المتفلسفة أخطأوا من وجه آخر حيث قالوا : اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم . وهذا غلط فإن اللذة ليست هى الإدراك ، ولكن الإدراك سببها ، فهى حاصلة عنه كحصول الصوت عن الحركة والشبع عن الأكل . وذلك أن الإنسان يشتهى الطعام فيأكله فيلتذ به . هنا ثلاثة أشياء : شهوة وإدراك ولذة ، فليست اللذة هى نفس الأكل

والذوق ، وإنما هى أمر آخر يحصل بالأكل والذوق ، وهو أمر يجده الإنسان من نفسه فلا يعبر عنه بعبارة بمعنى أبين منه ، وكل حى يجد فى نفسه اللذة والألم . وهؤلاء القوم من عادتهم أنهم يجعلون المعانى المتعددة شيئا واحدا ، فيجعلون العلم والقدره والإرادة شيئاً واحدا ، بل يجعلون العلم / هو العالم ، والقدرة هى القادر ، فكذلك جعلهم اللذة هى الإدراك ، وفى موضع آخر يجعلون الشىء الواحد أشياء متعددة ، كما يجعلون الحقائق الموجودة فى الخارج شيئين ، ويجعلون صفاتها اللازمة لها ثلاثة أشياء مقومة داخلة فيها ولازمة لماهيتها .

ط ١٧٧

ومما يبين ذلك أن اللذة لا تكون إلا مع محبة ، فما لا يكون محبوباً لا يكون فى إدراكه لذة ، وحب الشىء زائد على التصور المشروط فى محبته ، فكذلك اللذة به زائدة على الإدراك المشروط فى اللذة .

وإذا تبين هذا عُلم أن الرب تعالى موصوف بالعلم والحب والفرح والرضا وغير ذلك مما جاء به الكتاب والسنة . والعبد كماله فى أن يعرف الله فيحبه ، ثم فى الآخرة يراه ويلتذ بالنظر إليه .

كما فى صحيح مسلم عن صهيب عن النبى ﷺ أنه قال : « إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه » . فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ويثقل موازيننا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار ؟ قال : « فيكشف الحجاب فينظرون إليه فما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه وهو الزيادة [١] » .

وفى حديث عمار بن ياسر عن النبى ﷺ : « اللهم إنى أسألك

---

(١) سيرد هذا الحديث فى هذا الجزء ، ص ٢٦٥ فانظر تعليقى عليه هناك .

لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك ، فى غير ضرَّاء مضرة ، ولا فتنة مضلَّة » رواه النسائى وغيره (١) .

والمقصود هنا أن النفس ليس كمالها فى مجرد علم بالله لا يقترن به حب لله ولا عبادة له ولا غير ذلك ، بل لا تصلح وتكمل إن لم تحب الله وتعبده .

وأيضا فلو قدر كمالها فى مجرد العلم فليس هو العلم بوجود مطلق وأمورٍ كليات تقوم بنفسه ، وهذه هى العقليات التى يجعلونها كمال النفس ، لا سيما على رأى ابن سينا وموافقيه ، الذين يزعمون أن الأمور المعينة الشخصية لا تدرك إلا بجسم أو قوة فى جسم ، والنفس عندهم ليست كذلك ، فلا تدرك شيئا من المعيَّنات الموجودة فى الخارج ، وهذا مما نفوا به كون البارى تعالى يعلم المعينات الموجودة المسماة بالجزيئات ، فهو عندهم لا يعلم إلا أمراً مطلقا كليا ، وكذلك النفس . ومعلوم أن الموجودات الخارجة ليست كلية ، فلا يكون العلم بتلك المطلقة المجردة عن التعيين علماً بموجود فى الخارج ، فليس هذا علماً حقيقياً مطلوبا بالقصد الأول ، وإنما العلم الحقيقى المطلوب بالقصد الأول هو العلم بالموجودات الخارجة الثابتة فى نفسها .

وأيضا فالعلم الذى تكمل (٢) النفس به لا بد أن يتضمن العلم بالله ، وهم لا يعرفون الله بل إنما يعرفون وجوداً مطلقا لا يوجد إلا فى الأذهان / لا فى الأعيان . فهم إنما جعلوا العبادات لأجل إصلاح الأخلاق بناء ص ١٧٨

---

(١) سيرد هذا الحديث فى هذا الجزء ص ٢٦٥ فانظر تعليقى عليه هناك .

(٢) فى الأصل : يكمل .

على أن المقصود بالقصد الأول إنما هو تكميل النفس بهذا العلم ، وأن تهذيب الأخلاق ورياضة النفس تُعد النفس لذلك ، والعبادات تعين على ذلك ، فإذا بُيِّن فساد الأصل الذى بنوا عليه كلامهم تبين فساده من أصله .

وأيضا فقد علم بالاضطرار من النقل المتواتر والتجارب المعروفة أن الأعمال الصالحة توجب أمورا منفصلة من الخيرات فى الدنيا ، وأن الأعمال الفاسدة توجب نقيض ذلك ، وأن الله تعالى عذَّب أهل الشرك والفواحش والظلم ، كقوم عاد وثمود ولوط وأهل مدين وفرعون ، بالعذاب المنفصل والمشاهد الخارج عن نفوسهم ، وأكرم أهل العدل والصلاح بالكرامات الموجود فى المشاهدة . وهذا أمر تقر به جميع الأمم ، فكيف يقال إن العبادات والطاعات ليس مقصودها إلا ما يوجد فى النفس من صلاح الخلق ؟

وأيضا فقد تبين بما تقدم أن الله تعالى فاعل مختار يفعل بمشيئته وقدرته ، وأنه يجيب دعاء عباده المؤمنين ، وأنه يخرق العادات بأمور خارجة عن القوى الطبيعية والنفسانية المعلومة . وهذا مما يبين تأثير العبادات والطاعات فى الخارج .

ومما يبين فساد قولهم أنهم يزعمون أن المقصود بالرسالة إنما هو إقامة عدل الدنيا ، وأن الرسل لم تبين للناس حقائق الأمور ، بل أظهرت خلاف ما أبطنت بناءً على أن الحق فى نفس الأمر هو قول الفلاسفة .

وهذا إذا ظهر للناس أنكرته الفطر وكذَّب به الناس ، ولم يبق عندهم إلٰه يخشى ويعبد ، ولا رب يصلى له ويسجد . قالوا : فالرسل

ما كان يمكنهم إظهار الحق الذى هو قولنا ، فأظهرت للناس من التمثيلات ما ينتفعون به ، وكانت فى الباطن تعتقد ما تعتقده الفلاسفة . ولهذا يقولون : إن الخواص / تسقط عنهم العبادات ، كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية والفلاسفة وملاحدة المتصوفة وغيرهم . قالوا : لأن المقصود العلم والمعرفة ، فإذا حصل المقصود لم يبق فى العبادة فائدة .

ظ ١٧٨

ويقولون : إن النبى ﷺ كان يُسرّ إلى خواص أصحابه ما يوافق قولهم . ومن عرف حال نبينا ﷺ وحال أصحابه معه ، علم بالاضطرار أن هؤلاء مخالفون له مناقضون مفترون عليه ، وأنهم من شرار المنافقين .

فإن النبى ﷺ وخواص أصحابه كانوا من أعبد [الناس] لله (١) وأعظمهم إتيانا بأداء الواجبات وترك المحرمات ، وكان خواص أصحابه من أعظم الناس تقريراً لما بُعث به من الإخبار عن الله بأسمائه وصفاته وعن ملائكته وعن اليوم الآخر وغير ذلك من أخباره ، ومن أعظم الناس تقريراً لما بعث به من الأمر والنهى ، فكان ما يبطنونه من العلم والحال موافقا لما يظهرونه من القول والعمل ، ولم يكونوا يبطنون ما يناقض ظاهرهم ، ولا كانوا يعتقدون مذهب أهل النفى ، بل قول نفاة الصفات إنما حدث فى الأمة بعد انقضاء عصر الصحابة وكبار التابعين ، وإلا فلم يكن أحد يتكلم فى زمن الصحابه بشىء من أقوال الجهمية نفاة الصفات ، فكيف بأقوال هؤلاء الملاحدة الذين نفى الصفات بعض إلحادهم ؟!

ولهذا تنازع الناس فى الجهمية : هل هم من الثنتين وسبعين فرقة

---

(١) فى الأصل : من أعبد الله ، ولعل الصواب ما أثبته .

أم لا ؟ فقالت طائفة من السلف كيوسف بن أسباط وعبد الله بن المبارك : الثنتان وسبعون فرقة هم الخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة ، وأخرجوا الجهمية من أن تكون من الثنتين وسبعين / فرقة ، وهذا قول طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم[١] .

ص ١٧٩

وبكل حال فالجهمية حدثوا فى الإسلام بعد حدوث هذه البدع الأربعة . فأما الصحابة والتابعون فمتفقون على إثبات ما جاء به الرسول ﷺ من صفات الله واليوم الآخر والعبادات الشرعية . واعلم أن النصارى واليهود خير من هؤلاء من وجوه متعددة فيما يتعلق بالاعتقادات والعبادات ، والاعتقاد يدخل عندهم فى الحكمة النظرية ، والعبادات فى الحكمة العملية .

والمقصود هنا الحكمة العملية ، فإن اليهود والنصارى يقرّون بالعبادات وبأن الله هو المستحق للعبادة ، ويقرّون بالثواب والعقاب المنفصلين مع القيامة الكبرى ، ومعاد الأبدان مع معاد النفوس ، إلى غير ذلك ممّا جاءت به الرسل ، لكن بدّلوا بعض ما جاءت به الرسل ولم يتبعوا الناسخ من شرائعهم ، فآمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض ، فوقعوا فيما وقعوا فيه من الكفر بعد التبديل والنسخ للكتاب الأول . وليس فى أصل دين اليهود والنصارى سقوط فعل العبادات الشرعية عن أحد ، ولا حل المحرمات الشرعية لأحد .

---

(١) تكلم ابن تيمية عن هذا الموضوع فى رسالة له فى مجموع فتاوى الرياض ٣/٣٥٠ – ٣٥٤ .

وهؤلاء لما ظنوا أن كمال الإنسان فى أن يعرف الوجود فقط ، وظنوا أن ما ذكروه يحصل به معرفة الوجود ، ظنوا أن العارف منهم لا تجب عليه العبادات الشرعية ولا تحرم عليه المحرمات الشرعية ، حتى صار المثل يضرب بهم فيقول المترسل فى رسائله : إنهم استحلوا حرمتى كاستحلال الفلاسفة محظورات الشرائع .

ولهذا صارت الملاحدة الباطنية تسلك هذا المسلك فيسقطون الواجبات الشرعية عن البالغين منهم ، ويبيحون لهم المحرمات الشرعية . والملاحدة الباطنية من الصوفية سلكوا نوعاً من هذا ، وإن كانوا لا يصلون إلى إلحاد ملاحدة الإسماعيلية ونحوهم من المنتسبين إلى التشيع ، مع اتفاق الشيعة المسلمين على أنهم كفار ، وهؤلاء الطوائف براء من الحنيفية ملة إبراهيم ، بل من أتباع المرسلين كلهم .

فإن الله تعالى أرسل الرسل ليدعوا الخلق / إلى عبادته وحده لا شريك له ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٦] ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٥] وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [سورة النحل : ٣٦] ، وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٢١] .

ظ ١٧٩

وأخبر عن كل نبى أنه دعا قومه إلى ذلك ، فقال عن نوح : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنِّى أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٩] ، وقال عن هود :

﴿ وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ [سورة هود : ٥٠] ، وكذلك سائرهم ، وأمثال ذلك .

فكمال الإنسان وصلاحه وسعادته فى أن يعبد الله وحده لا شريك له ، وهذه ملة إبرهيم التى قال الله فيها : ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِلَّةِ إِبْرَاهِيْمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾ [سورة البقرة : ١٣٠] ، وقال : ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١١٢] .

وهذا هو الإسلام العام الذى بعث الله به جميع الرسل ، وهو الذى لا يقبل من أحد ديناً غيره ، لا من المتقدمين ولا من المتأخرين .

قال تعالى عن نوح : ﴿ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِآيَاتِ اللهِ فَعَلَى اللهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ . فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [سورة يونس : ٧١ ، ٧٢] .

وقال تعالى عن إبراهيم : ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ . إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ . وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَابَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٣٠ - ١٣٢] .

وقال تعالى عن موسى : ﴿ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴾ [سورة يونس : ٨٤] ، وقال تعالى عن أنبياء بنى إسرائيل : ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾ [سورة المائدة : ٤٤] .

ص ١٨٠

وقال تعالى فى قصة بلقيس : ﴿ قَالَتْ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة النمل : ٤٤] .

وقال تعالى عن الحواريين : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِى وَبِرَسُولِى قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة المائدة : ١١١] ، فهؤلاء السعداء الكاملون من نوح إلى الحواريين على الإسلام .

وكذلك الإيمان ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا والَّذِينَ هَادُوا والنَّصَارَى والصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُون ﴾ [سورة البقرة : ٦٢] .

فبيّن اتصاف السعداء من هذه الأصناف الأربعة بالإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح .

وقد ذكر فى سورة الحج ست ملل ، فقال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا والصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة الحج : ١٧] ، فهنا لما ذكر فصله بينهم يوم القيامة ذكر الملل الست ، وهناك لما ذكر

السعداء لم يذكر إلا الملل الأربع ، فإن المجوس والمشركين ليس منهم من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا ، بل كلهم كفار .

والقرآن بيّن أن السعداء هم الذين اتبعوا الرسل ، ولا يكون الكامل إلا سعيداً ، وأن الأشقياء هم المخالفون للرسل ، فإنما يعذب الله فى الآخرة من يخالف الرسل . كما قال تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [سورة الاسراء : ١٥] ، وقال تعالى : ﴿ كُلَّمَا أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۞ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِى ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴾ [سورة الملك : ٨ ، ٩] وأمثال هذه النصوص .

وقد قال تعالى فى خطابه لإبليس : ﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [سورة ص : ٨٥] ، فأقسم أنه لابد أن يملأها منه ومن أتباعه ، فدل ذلك على أنه لا يدخلها إلا من اتبع الشيطان ، إذ لو دخلها غيرهم لامتلأت من هؤلاء وهؤلاء ، وهو خلاف النص .

ط ١٨٠

ولهذا لما تنازع الناس فى أطفال الكفار ، / فطائفة جزمت بأنهم كلهم فى النار ، وطائفة جزمت بأنهم كلهم فى الجنة ، كان الصواب الذى دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، وهو قول أهل السنة : أنه لا يحكم فيهم كلهم بجنة ولا بنار ، بل يقال فيهم كما قال النبى ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون [1] فيها من جدعاء ؟ » قيل يا رسول الله : أفرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير ؟ فقال : « الله أعلم بما كانوا عاملين » .

---

(١) فى الأصل : تحسبون .

وكذلك ثبت هذا فى الصحيحين عن ابن عباس عن النبى ﷺ [(١)] وقد جاء فى آثار أخرى أنهم يمتحنون يوم القيامة ، وجاءت بذلك أحاديث صحيحة عن النبى ﷺ فيمن لم تبلغه الدعوة فى الدنيا كالمجنون والشيخ الكبير الأصم الذى أدركه الإسلام وهو أصم لا يسمع ما يُقال ، ومن مات فى الفترة ، وأن هؤلاء يؤمرون يوم القيامة فإن أطاعوا دخلوا الجنة وإلا استحقوا العذاب ، وكان هذا تصديقاً لعموم قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [سورة الاسراء : ١٥] [(٢)] . وبذلك استدل أبو هريرة على أن أطفال الكفار لا يعذبون حتى يمتحنوا فى الآخرة .

---

(١) جاء هذا الحديث من رواية أبى هريرة وابن عباس رضى الله عنهما من وجوه عدة وبألفاظ متقاربة بعضها مطول وبعضها الآخر مختصر فى : البخارى ٩٤/٢ - ٩٥ (كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبى) ، ١٠٠/٢ (كتاب الجنائز ، باب ما قيل فى أولاد المشركين) ، ١١٤/٦ (كتاب التفسير ، سورة الروم) ، ١٢٣/٨ (كتاب القدر ، باب الله أعلم بما كانوا عاملين) ؛ مسلم ٥٢/٨ - ٥٤ (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة) ؛ سنن أبى داود ٣١٦/٤ - ٣١٨ (كتاب السنة ، باب فى ذرارى المشركين) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ٣٠٣/٨ - ٣٠٥ (كتاب القدر ، باب كل مولود .... إلخ) . وانظر شرح ابن العربى ٣٠٣/٨ - ٣٠٦ ؛ المسند (ط . المعارف) ١٦٩/١٢ - ١٧٠ ، ١٨١/١٣ - ١٨٢ ، ١٢٩/١٤ - ١٣٠ ، ٢٠٧ ؛ الموطأ ٢٤١/١ ، وانظر ما ذكرته عن الحديث فى تعليقى على منهاج السنة ٢٣٥/٢ وانظر درء تعارض العقل والنقل ٧١/٣ ، ٢٤٦/٧ ، ٣٦١/٨ ، ٣٦٥

(٢) انظر ما ذكره ابن تيمية من أحاديث وآثار فى هذا الموضوع فى « درء تعارض العقل والنقل » ٣٩٩/٨ - ٤٠١ . وانظر تفسير الطبرى (المطبعة الأميرية) ٤١/١٥ ؛ المسند (ط . الحلبى) ٢٤/٤ .

وقد قال تعالى فى حق السعداء : ﴿ سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ﴾ [سورة الحديد : ٢١] فبيّن أن الجنة أعدت للذين آمنوا بالله ورسله ، وقال تعالى : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى . وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى . قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيراً . قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى ﴾ [سورة طه : ١٢٣ - ١٢٦] فبيّن أن من اتبع الهدى الذى جاء من عنده ، وهو ما جاءت به الرسل ، فإنه لا يضل ولا يشقى ، بل يكون من المهتدين المفلحين . كما قال تعالى فى نعتهم : ﴿ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ . الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ . وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ . أُولَٰئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٢ - ٤] ولهذا قال فى الفاتحة : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ . صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ .

ص ١٨١

فأهل الغضب والضلال هم أهل الشقاء والضلال ، وهم الذين قيل فيهم : ﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ﴾ [سورة القمر : ٤٧] وهم ضد أهل الهدى والفلاح ، فأهل الهدى الذى يتضمن العلم والسعادة هم المتبعون للكتاب المنزل ، فمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض كاليهود والنصارى لم يكن من هؤلاء ، فكيف بمن لم يؤمن بالكتاب ؟ بل هو ممّن

قيل فيه : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ . الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ . إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ . فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ﴾ [سورة غافر : ٦٩ – ٧٢] – إلى قوله فى آخر السورة : ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [سورة غافر : ٨٣] ولهذا قال بعض أهل العلم : إن هذه الآية تتناول الفلاسفة .

وحقيقة الأمر أن المتفلسفة نوعان : نوع معرضون عما جاءت به الرسل بعد بلوغ ذلك لهم وقيام الحجة عليهم بما جاءت به الرسل ، فهؤلاء كفار أشقياء بلا ريب . ومن كان منهم مؤمناً بما جاءت به الرسل ظاهرا وباطنا ، فهذا مؤمن حكمه حكم أهل الإيمان ، لكن لا يمكن مع هذا أن نعتقد ما يناقض الإيمان من أقوالهم ، بل نوافقهم فى الأقوال التى توافق أقوال الرسل ، أو فى أقوال لا تتعلق بالدين لا نفياً ولا إثباتاً من الأمور الطبيعية والحسابية .

وأما من وافقهم على أقوالهم المخالفة لما جاءت به الرسل ، مع تعظيمه للرسل ولنواميسهم وإيجابه لاتّباعهم ، كالفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ، فهؤلاء آمنوا ببعض ما جاء به الرسل وكفروا ببعض ، وهم يشبهون اليهود والنصارى / من هذا الوجه . لكن هؤلاء بإيمانهم بمحمد ﷺ خير من اليهود والنصارى ، واليهود والنصارى بإيمانهم بجنس ما اتفقت عليه الرسل من عبادة الله وحده والإيمان باليوم الآخر والقيامة الكبرى ومعاد الأبدان ، وإيجاب العبادات الشرعية وتحريم المحرمات الشرعية ، والتصديق

ظ ١٨١

بحقيقة الملائكة وكلام الله هم خير منهم ، إلا من كان من اليهود والنصارى على مذهب الفلاسفة ، وهذا اجتمع فيه نقص الكفر من وجهين ، وهو أسوأ حالا من هؤلاء وهؤلاء .

فالسعادة مشروطة بشرطين : بالإيمان والعمل الصالح ، بعلم نافع وعمل صالح ، بكلم طيب وعمل صالح ، وكلاهما مشروط بأن يكون على موافقة الرسل . كما قال أُبيّ بن كعب رضى الله عنه : عليكم بالسبيل والسنة ، فإنه ما من عبد على السبيل والسنة ذكر الله خالياً فاقشعر جلده من خشية الله إلا تحاتت عنه خطاياه كما يتحات الورق اليابس عن الشجر ، وما من عبد على السبيل والسنة ذكر الله خاليا ففاضت عيناه من خشية الله إلا لم تمسه النار أبدا ، وإن اقتصاداً فى سبيلٍ وسنةٍ خير عن اجتهاد فى خلاف سبيل وسنة ، فاحرصوا أن تكون أعمالكم إن كانت اجتهاداً أو اقتصاداً على منهاج الأنبياء وسننهم .

وهؤلاء ظنوا أن الكمال ليس إلا فى العلم ، وأن العمل إنما هو وسيلة فقط ، ثم خرجوا فى العلم والعمل عن منهاج الأنبياء وسننهم ، وإذا كانت النصارى لكونهم أدخلوا فى عبادتهم نوعاً من الشرك والبدع خرجوا عن الحنيفية ، إذ كانت الحنيفية أن لا نعبد إلا الله وحده ، وأن نعبده بما شرع ، لا نعبده بالبدع . والنصارى كما قال الله تعالى فيهم : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهاً وَاحِداً لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة التوبة : ٣١] وقال تعالى : ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ

الله ﴾ [سورة الحديد : ٢٧] . ولهذا قال الفضيل بن عياض فى قوله تعالى : ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ [سورة الملك : ٢] قال : أخلصه وأصوبه . قالوا يا أبا علي : ما أخلصه وأصوبه ؟ قال : إن العمل إذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل ، وإذا كان خالصا ولم يكن صوابا لم يقبل حتى يكون خالصا صوابا ، والخالص أن يكون لله ، والصواب أن يكون على السنة .

ص ١٨٢

فإذا كانت النصارى على هذه الحال فكيف بهؤلاء الذين هم أضل منهم ؟ فإن ما عند هؤلاء من الحكمة هو جزء مما عند النصارى . فإن السياسة الخلقية والمنزلية والمدنية داخلة فى دين النصارى الذين ابتدعوا بعضه ولم ينزل الله به ، وكسر الشهوة والغضب جزء من عبادة الرهبان ، وكذلك الزهد فى المال والرئاسة جزء من حال الراهب الناقص الكافر ، فكيف يكون هذا هو مقصود العبادة والزهد الذى جاءت به الشريعة ؟

وهؤلاء رأوا أن النفس لها قوتان : قوة علمية وقوة عملية ، والقوة العلمية نوعان : قوة الحب والبغض ، والشهوة من الحب ، والغضب من البغض ، فبالشهوة تجلب المنفعة ، والغضب لدفع المضرة ، وصلاح الجميع بالعدل ، فجعلوا الحكة العملية فى هذه الأربع ، فى : العلم والعدل والعفة والشجاعة أو الحلم ، فالعفة اعتدال قوة الشهوة ، والحلم أو الشجاعة اعتدال قوة الغضب .

وهذا الذى ذكره جزء من العمل الذى أمرت به الرسل ، وما ذكروه مع هذا أمر مجمل ، فإن العلم له أنواع كثيرة ، والشهوة

والغضب يحتاج معرفة صلاحهما والعدل فيهما إلى تفصيل لا يكفي فيه هذا الإجمال ، وكذلك العدل ، فلا ريب أنه لا بد فى سلوك الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبين والصدّيقين والشهداء والصالحين من إصلاح حال هذه القوى .

ما ذكره الفلاسفة فيه قصور وتقصير من وجوه

لكن ما ذكروه فيه قصور وتقصير من وجوه :

الأول

أحدها : أن ما ذكروه كأمر مجمل لا يبين الأنواع التى تستعمل بها الشهوة والغضب ، والأنواع التى لا تستعمل ، ولا يبين مقدار ما يستعمل / من هذا وهذا ومقدار ما لا يستعمل ، فكان بمنزلة من علم أن أخلاط البدن تنقسم إلى حار وبارد ، وأنه ينبغى استعمال ما يوجب اعتدال الأخلاط ، وهذا كلام مجمل لا يفيد حفظ الصحة ولا إزالة المرض .

ط ١٨٢

الثانى

الثانى : أنه هب أنه حصل الاعتدال فى الشهوة والغضب ، فهذا القدر لا يوجب السعادة ، ولو قُدّر أنه انضم إليه ما يسمونه علماً . ولا دليل لهم على أن السعادة تحصل بهذا ، والرسل متفقون على أن مجرد هذا لا يوجب السعادة .

الثالث

الثالث : أن العلم الذى تحصل به السعادة لم يعرفوا لا نوعه ولا قدره .

الرابع

الرابع : أن العلم الذى هو أصل السعادة ورأسها هو العلم بالله ، وهم أبعد الطوائف عنه . فلا يعرف فى المقالات المشهورة فى العلم الإلٰهى مقالة أبعد عن الحق من مقالتهم ، فإن مقالة اليهود والنصارى فى

العلم الإلٰهى خير من مقالتهم ، ومقالات أهل البدع الداخلين فى الملل ، حتى الجهمية والمعتزلة ونحوهم من الطوائف التى تذمها أئمة أهل الملل ، هى خير من مقالتهم ، وأعنى بذلك مقالة أرسطو وأتباعه ، وأما ما نقل عن الأساطين قبله فقولهم أقرب إلى الحق من قوله .

الخامس

الخامس : أن الصفة اللازمة للنفس الناطقة ، التى هى الحب والإرادة ، لم يتكلموا فى كمالها ولا صلاحها ، فإن الشهوة والغضب متعلقان بالبدن ، إما لجلب منافعه وإما لدفع مضاره ، ولهذا يؤمر فيهما بالعدل ، بخلاف حب النفس لمعبودها وإلٰهها وبغضها لغيره . وهذا هو حقيقة الحنيفية ، وهى حقيقة قول لا إلٰه إلا الله ، فهذا ليس لهم منه حظ أصلا . ولهذا كان الشرك غالبا عليهم ، بل هم معطّلون فى العبادة شر من المشركين ، كما قال الله تعالى : ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [سورة غافر : ٦٠] ، وهؤلاء مستكبرون عن عبادة الله ، بل وعن جنس العبادة مطلقا ، وهم ممن / يتناوله قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِى آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ﴾ [سورة غافر : ٥٦] .

ص ١٨٣

وسبب ذلك أنهم لا يجعلون للنفس بعد مفارقتها حركة أصلا ، بل تبقى عقلا محضا عندهم . والعقل فى اصطلاحهم هو : الروحانى العاقل الذى ليس فيه حركة أصلا ولا له إرادة وطلب ومحبة ، بل كل ما يمكن أن يكون له فهو له أزلاً وأبداً .

وهم يزعمون أن الأول الصادر [١] عن واجب الوجود هو العقل الأول .

---

(١) فى الأصل : صادر .

ثم عنه العقل الثانى الذى هو [إلٰه] (١) الفلك التاسع ، ثم عنه عقل ثالث الذى هو إلٰه الفلك الثامن ، ثم كذلك إلى أن ينتهى الأمر إلى العقل العاشر الذى هو إلٰه فلك القمر وإلٰه ما تحته وعنه يفيض ما تحت فلك القمر من العلوم والأخلاق ، وعنه يصدر عندهم ما يوحى إلى الأنبياء وغيرهم من العلوم ، والذين يريدون أن يجمعوا بين الكتب الإلٰهية وبين كلام هؤلاء المتفلسفة يزعمون أن ذاك هو جبريل الذى ذكرته الرسل ، ويقولون : إنه ليس على الغيب بضنين (٢) على قراءه من قرأ بالضاد الساقطة ، أى هو فياض ليس ببخيل ، وتارة يجعلون جبريل هو ما يتشكل فى نفس النبى من الصور الخيالية المناسبة للعلم الذى حصل له ، كما يحصل للنائم .

وهذا قال من سلك سبيلهم كابن عربى : إن الولى أو خاتم الأولياء أفضل من الرسل والأنبياء ، وإن الولاية أفضل من النبوة . قالوا : لأن الذى سموه خاتم الأولياء ، يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى الرسول ، فإن الرسول يأخذ عندهم عن الخيال الذى فى نفسه ، وهو جبريل عندهم ، والخيال يأخذ عن المعقولات الصريحة ، والولى بزعمهم يأخذ عن تلك المعقولات ، ويزعمون أن الملائكة التى أخبرت بها الرسل هى هذه العقول العشرة أو الصور الخيالية التى تمثل فى نفوس الناس .

وأما النفوس الفلكية فلهم فيها قولان : أحدهما : أنها أعراض قائمة بالفلك كالقوة / الشهوية والغضبية ، وهذا قول أكثر أتباع أرسطو ، ظ ١٨٣

---

(١) زدت كلمة « إلٰه » ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : بظنين .

والثانى : أنها جواهر قائمة بأنفسها كالنفس الناطقة ، وإليه يميل ابن سينا وغيره ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن النفس الناطقة تبقى عندهم بعد مفارقة البدن عقلا ليس فيها طلب وإرادة ومحبة لعلم أصلا ، وهذا هو الكمال عندهم ، ولهذا لما ذكر أبو البركات مذهبهم بيّن هذا كما قال [١] : « الفصل الثانى فى ذكر رأى أرسطو وشيعته فى بدء [٢] الخلق . قال من يعتبر كلامه أن الله [٣] الذى بدأ منه الخلق [٤] واحد من كل وجه لا كثرة فيه بوجه ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد . فأول خلق من الموجودات موجود واحد هو أقرب الموجودات إليه وأشبهها به . قال : وأسميّه عقلا ، ويكون معنى العقل عنده معروفا [٥] من معنى النفس الإنسانية من جهة كونه جوهرا روحانيا لا جسمانيا كالنفس ، لكن للنفس علاقة بالبدن كنفس الإنسان الشخصية ونفس الفلك ونفس الكوكب [٦] المحركة له على أنها تباشر التحريك والعقل برىء من الأجسام وعلائقها ، وتكون النفس كالقوة من جهة تحريك الأجسام وتبديل حالاتها فتشعر [٧] بمتجدداتها فى

كلام ابن ملكا عن رأى أرسطو وشيعته فى بدء الخلق

---

(١) فى الجزء الثالث ص ١٤٨ من كتاب المعتبر فى الحكمة لابن ملكا (ط . حيدر آباد ، ١٣٥٨) .

(٢) المعتبر : بداية .

(٣) المعتبر : الله تعالى .

(٤) المعتبر : الذى منه بدأ الخلق .

(٥) معروفا : كذا فى المعتبر ، وفى الأصل : معروف .

(٦) المعتبر : الكواكب .

(٧) فتشعر : كذا فى المعتبر ، وفى الأصل : فيشعر .

الأين والكيف (١) وغير ذلك مما يتجدد للمتحركات (٢) بالحركات ، والعقل بالفعل فيما يعرفه ويعلمه لا يتجدد له علم ومعرفة بشيء لم يكن يعرفه ويعلمه (٣) ، فهذا بالفعل أبدا فيما يعقله على حال (٤) واحدة ، والنفس على حالات مختلفة من جهة ما تعرفه وتبتديه من الأجسام وفيها بحركاتها وتحريكاتها لها ، فالنفس عقل بالقوة ، والعقل عقل بالفعل ، والعقل يعقل جميع المعقولات ، والنفس تعقل بعضها ، فإن تجردت النفس عن الأجسام وانقطعت علاقتها بها وكانت مما تُعقل (٥) وممن تُعقل (٦) صارت عقلا بالفعل أيضا ، وتكون مرتبتها بحسب نوعها فى الموجودات وكسبها من المعلومات . قالوا : فأول العقول هو هذا / الذى وجد (٧) عن العلة الأولى ، وكان أول ما سموا عقلا سموه من جهة النفس الإنسانية حيث قالوا إنها عقل بالقوة وتصير بالفعل ، وما بالقوة لا يخرج نفسه إلى الفعل ، وإنما يخرجه إلى الفعل شيء هو بالفعل ، كالنار بالفعل تجعل النفط الذى هو نار بالقوة نارا بالفعل ، ولا يشعل النفط نفسه فيجعل نفسه نارا بالفعل ، فهذا الشيء الذى هو عقل بالفعل الذى يجعل نفس الإنسان عقلا بالفعل (٨) يسمونه العقل الفعال ، ويقولون : إنه لنفوسنا كالأستاذ والمعلم

ص ١٨٤

---

(١) فى الأين والكيف : كذا فى المعتبر ، وفى الأصل : فى الألين والا كيف .
(٢) للمتحركات : كذا فى المعتبر ، وفى الأصل : المتحركات .
(٣) المعتبر : لم يكن يعلمه ويعرفه .
(٤) المعتبر : حالة .
(٥) المعتبر : يعقل .
(٦) المعتبر : يعقل .
(٧) المعتبر : هو هذا الذى هو أول ما وجد .
(٨) المعتبر : الذى يجعل نفس الإنسان التى هى عقل بالقوة عقلا بالفعل .

والمبدأ الذى عنه توجد ، فهو مبدؤها القريب فى الوجود ومعادها الأدنى من [١] الكمال . قالوا : ولكل فلك نفس محركة ، ولكل نفس عقل مفارق تقتدى [٢] به فيما تفعله وتعقله ، حتى تنتهى إلى الفلك الأول فتكون نفسه أول النفوس وعقله أول العقول ، [وهو أول موجود وجد عن المبدأ الأول . ويقولون عن المبدأ الأول : إنه عقل أيضا ، لكنه أعلى العقول] [٣] مرتبة وهو بالفعل أبدا ، وكل عقل غيره يقتدى بغيره ، وقدوته هو مبدؤه القريب ، وهو تعالى قدوة كل مقتدٍ ، ومبدأ كل مبدأ ، فهو المبدأ الأول والإلٰه [٤] الأقصى ، ولا يتحاشون من [٥] تسميته عقلا . وهذا العقل الذى يقولونه الآن منقول بالعربية من لفظة قيلت فى لغة يونان ، وليس [٦] موقعها فى تلك اللغة موقع هذه فى العربية من جهة الوضع الأول ، على ما قلنا فى علم النفس ، فإن فى اللغة العربية يُراد بالعقل الشىء الذى يمنع الخواطر والشهوات من الناس ويمنعها [٧] عن أن تمضى [٨] العزائم بحسبها ، فإن الإنسان يؤثر أشياء بخواطره الأولى التى تقتضى [٩] شهوته وغضبه ويرده

---

(١) المعتبر (ص ١٤٩) : فى .
(٢) تقتدى : كذا فى المعتبر ، وفى الأصل : يقتدى .
(٣) ما بين القوسين المعقوفين فى المعتبر وسقط من الأصل وأثبته ليتم الكلام .
(٤) فى الأصل : والاه ، والمثبت من المعتبر .
(٥) المعتبر : عن .
(٦) المعتبر : ليس .
(٧) المعتبر : ويوقفها .
(٨) المعتبر : تمضى فى .
(٩) المعتبر : بمقتضى .

عنها فكره (١) ورأيه ونظره فى عواقب أمره ، فهذا الناظر المفكر الراد عن الخواطر الأولى هو الذى يسمونه عقلا ، من حيث يصد الإنسان عمّا همَّ به كما يصد الناقة عقالها عن الحركة إلى حيث تشاء ، فهو الذى (٢) يسمونه عقلا . والعلم بهذا إنما يصح بدليل من جهة النظر [حيث] (٣) يقولون إنه إنما رد الخواطر بفكر صدر عن علم ، فهو عقل / من جهة العمل لا من جهة العلم ، وهذا الذى يسميه (٤) اليونان هو من جهة العلم لا من جهة العمل ويصير مبدءاً للعمل » . إلى أن قال (٥) : « وليس للعقل (٦) فى عرفهم المعنى الإضافى وله فى العربية ذلك ، فإن العقل عقل لشىء ، ومعنى العقل المقول فى لغتهم لا يُراد به الإضافة إلى شىء ، وإن كانوا يعرِّفونه بشىء ومن شىء ، ويسمّونه باسم يخصه من ذاته لا من جهة إضافاته ، وإن أضيف فإلى فعله الخاص به كالعلم والعالم ، والعاقل (٧) والعالِم والعقل والعلم عندهم أسماء مترادفة ، ويقولون أيضا : إن فعل العقل الذى هو بالفعل هو ذاته ، فالعقل والعاقل عندهم واحد » .

ظ ١٨٤

---

(١) المعتبر : وترده عنها فكرته .

(٢) المعتبر : فهذا هو الذى .

(٣) حيث : ساقطة من الأصل ، وهى فى المعتبر .

(٤) يسميه : كذا فى المعتبر ، وفى الأصل : يسمونه .

(٥) المعتبر جـ ٣ ص ١٥٠ .

(٦) المعتبر : وليس له .

(٧) المعتبر : فالعاقل .

تعليق ابن تيمية على كلام ابن ملكا

قلت : العقل فى لغة العرب يتناول العلم والعمل بالعلم جميعا ، ومن أهل الكلام من يجعله اسما لنوع من العلم فقط ، فيقول : هو نوع من العلوم الضرورية ، ومن الناس من يريد به العمل بالعلم فقط كما ذكره أبو البركات .

وقد يُراد بالعقل القوة التى فى الإنسان ، وهى الغريزة التى بها يحصل له ذلك العلم والعمل به ، ولهذا كان فى كلام السلف كأحمد والحارث المحاسبى وغيرهما اسم العقل يتناول هذه الغريزة . ومن أنكر الغرائز والطبائع والقوى التى فى الأعيان ، وقال : إن القادر المختار يحدث جميع الحوادث بمجرد المشيئة التى ترجح أحد المتماثلين على الآخر لا بمرجح ، كما يقوله أبو الحسن الأشعرى ومن وافقه كالقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وأبى المعالى وأبى الحسن بن الزاغونى وأبى بكر بن عربى وغيرهم ، فإن هؤلاء لا يجعلون اسم العقل إلا لنوع من العلوم الضرورية ، إذ ليس عندهم طبيعة تكون بها العلوم والإرادات ، وليس عندهم فى الموجودات أسباب تحصل بها الحوادث ولا يترجح حادث على حادثٍ لمعنىً فيه ، بل يقولون : إن القادر المختار يفعل عند هذه الأمور لا بها بمجرد / عادة ، فما يقول الإنسان : إنه سبب ومسبب ، يقولون : الخالق المختار قرن أحدهما بالآخر عادةً ، لا لأن فى أحدهما قوة اقتضى بها الآخر . ولهذا من أثبت القياس من هؤلاء يقول : إن علل الشرع مجرد أَمارات ، وإنه إن حصل فيها مناسبة كما يحصل فى المخلوقات رحمة [1] ، فذلك مجرد عادة

ص ١٨٥

(١) رحمة : كذا فى الأصل ، والمعنى أن الله تعالى يفعل بعض أفعاله بعلة الرحمة بعبادة .

اقتران ، لا لأن الخالق خلق هذا بهذا ولا لأجل هذا ، إذ لا سبب عندهم ولا حكمة يفعل الخالق لأجلها ، وليس عندهم فى القرآن فى أفعال الله وأحكامه لام تعليل ، بل لام عاقبة ، وهذه مسألة كبيرة قد بُسط الكلام عليها فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن اسم العقل فى اصطلاح جميع المسلمين ، بل وجميع أهل الملل وعامة بنى آدم ، يُراد به ما هو قائم بغيره ، سواء كان علما أو قوة أو عملا بعلم أو نحو ذلك ، لا يُراد به ما هو جوهر قائم بنفسه إلا فى اصطلاح هؤلاء الفلاسفة ، والنفس الكاملة بعد المفارقة تصير عقلا عندهم .

ثم إن أتباع أرسطو يقولون : إن العقل لا يتجدد له علم أصلا ، ويقولون : إن العقل والعاقل والمعقول شىء واحد ، ويقولون : إن واجب الوجود واحد ، بمعنى أنه ليس له صفة أصلا ، إلى غير ذلك من الأقوال التى يخالفهم فيها غيرهم من الفلاسفة ، ويقول جمهور العقلاء : إنها أقوال معلومة الفساد بصريح المعقول .

وأبو البركات وغيره من الفلاسفة ممن يخالفهم فى ذلك ويبين فساد قولهم فيه ، ولهذا لما حكى أبو البركات قولهم قال [١] : « هذا [٢] هو الذى نقل عن شيعة أرسطو ، وما خالفهم فيه [٣] مخالف ولا اعترض [٤]

---

(١) فى كتاب « المعتبر » جـ ٣ ص ١٥٢ .

(٢) المعتبر : وهذا .

(٣) المعتبر : عليه .

(٤) المعتبر : ولا اعترضهم .

فيه معترض ، وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية ، فلنأخذ (١) فى تتبعه » .

قلت : قوله « لم يخالفهم فيه مخالف » إنما قاله بحسب علمه واطلاعه ، أو أراد : من الفلاسفة المشهورين المصنِّفين على طريقة أرسطو فى المنطق الطبيعى والإلٰهى ، كبرقلس والأسكندر الأفرديوسى / وثامسطيوس والفارابى وابن سينا ، وإلا فالمنقول فى كتب المقالات عن الفلاسفة المتقدمين من مخالفة هذا المذهب موجود فى كتب متعددة ، لكن أولئك ليس لهم كتب مصنفة على هذه الطريقة ، بل مذهب أرسطو يشبه (٢) مذهب أئمة الفقهاء فى الفقه كأبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد ، وإن خالفهم فى كثير منها أئمة كبار مثل الأوزاعى والليث بن سعد والثورى وإسحاق بن راهويه ، فقد يقول القائل إنه لم يخالف أولئك مخالف أى فى الكتب المعروفة المصنفة على مذاهبهم ، وكتب المقالات تنطق بأن أرسطو هو الذى اشتهر عنه القول بقدم العالم ، وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكن هذا قولهم ، وهذا يحكيه المعظِّمون لأرسطو وغير المعظِّمين له ، مع أن كلام الرجل فى الإلٰهيات قليل جدا ، وفيه خطأ كثير ، وإنما علم الرجل الواسع هو الطبيعيات ففيها يتبجح .

ظ ١٨٥

والمقصود أن هؤلاء القوم جعلوا النفس بعد فراقها ليس لها علم ولا حركة ولا ازدياد من علم ولا محبة لشىء يُطلب حصوله ، وإنما تلتذ لذة دائمة متماثلة بما حصل لها من العلم ، كما يقولونه فى المبدأ الأول وفى العقول ،

---

(١) المعتبر : فلنأخذ الآن .

(٢) فى الأصل : نسبة ، وهو تحريف .

وظنوا أن هذا هو الكمال ، وكان ضلالهم فى ذلك من أعظم الضلال من جهة أن الكمال ليس إلا فى مجرد العلم ، ومن جهة أنهم لم يثبتوا لها مزيد علم ، ومن جهة أن ما أثبتوه من العلم لا يكفى فى السعادة ، ومن جهة أن فيه من الجهل ما يناقض العلم ، فكثير من كلامهم فى الإلهيات – بل أكثره – جهل لا علم .

ولكن المقصود فى هذا الوجه أنهم لم يثبتوا للنفس بعد المفارقة كمالاً من جهة الحب والإرادة ، بل من نفس العلم فقط . ثم إنهم غلطوا من وجه آخر ، وهم أنهم جعلوا اللذة هى مجرد العلم .

ص ١٨٦ السادس

ونحن نبين هذا فنقول **الوجه السادس** [١] أن يقال : / السعادة ، وهى اللذة والبهجة والسرور الذى يحصل للنفس بما تعلمه من المعارف ، ليس هو نفس العلم ، بل هو أمر يحصل بشرط العلم ، فالعلم شرط فيه ليس موجبا له ، فضلا عن أن يكون هو إياه . وهؤلاء غلطوا من وجهين : من ظنهم أن مجرد العلم موجب لذلك ، والثانى أنهم جعلوا اللذة نفس الإدراك والعلم ، فقالوا : اللذة هى إدراك الملائم من جهة كونه ملائما . وهذا غلط ، فإن اللذة ليست هى نفس الإدراك ، ولكن هى حاصلة عقب الإدراك ، فإن الإنسان يشتهى الطعام مثلا فيذوقه فيلتذ بذلك ، فاللذه ليست هى الذوق ولكن هى حاصلة بالذوق .

وكذلك الأنواع التى يسمونها إدراكاً كالسمع والبصر والعلم واللمس ليست هى اللذة بل هى سبب اللذة ، فإن سمع الصوت الحسن

---

(١) بدأ الوجه الخامس فيما سبق ص ٢٥١ .

سبب لِلّذة به ، وكذلك رؤية الشيء الحسن سبب لِلّذة به ، والعلم بالشيء الملائم سبب لِلّذة به ، فاللذة لا تحصل إن لم تكن بين الملتذ والملتذ به ملائمة وهى المحبة ، فإن لم يكن العالم والمدرك محباً لمعلومه ومدركه أو لِما يحصل به لم يلتذ بسبب العلم والإدراك ، ولهذا قد يدرك الإنسان ما يؤذيه ويعلم ما يؤذيه كما يدرك ويعلم ما يلتذ به ، فتبين أن العلم والإدراك ليس هو اللذة ولا موجباً لها ، بل هو شرط فيها وسبب لها ، بمعنى أنه إذا حصل الحب للمعلوم والمدرَك وحصل إدراكه ومعرفته حصلت اللذة به وإلا فلا .

وهؤلاء يقولون : إنه إدراك مخصوص وهو إدراك الملائم ، فيكون الإدراك على قولهم جنساً تحته نوعان : أحدهما اللذة ، وإذا كان أحدهما اللذة فينبغى أن يكون الألم إدراك المنافى ، فيكون أحد نوعيه اللذة والآخر الألم ، ويكون نفس العلم والسمع والبصر والذوق تارة ألما وتارة لذةً ، وفساد هذا معلوم بالضرورة .

وينبغى أن يكون قول القائل : / علمت هذا ورأيته وسمعته إذا كان ملائماً له بمنزلة قوله : تنعّمت به وفرحت به وسررت به وابتهجت به ، وبمنزلة قوله : تأذيت به وتألمت به ونحو ذلك . ومعلوم فساد هذا وهذا وهذا ، ونفيهم فيه نفى الصفات المتعددة ، كما جعلوا نفس العاقل العالم هو نفس عقله وعلمه ، ونفس عقله وعلمه هو نفس إرادته ، ونفس إرادته هو نفس قدرته ، وكل هذا يُعلم فساده بصريح العقل . ط ١٨٦

والله تعالى فطر العباد على الإقرار به ومحبته ، وقد قال النبى ﷺ

في الحديث الصحيح : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ؟ » أخرجاه في الصحيحين[1] .

وفى صحيح مسلم عن النبى ﷺ قال : « يقول الله تبارك وتعالى : إنى خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرّمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا » [2] . وقال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] وهذه ملة إبراهيم الذى اتخذه الله خليلا .

وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفاً واتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً ﴾ [سورة النساء : ١٢٥] ، وقوله (أَسْلَمَ وَجْهَهُ) ، أى أخلص قصده وعمله لله وهو محسن فى عمله ، فيكون الله هو معبوده بالعمل الصالح . ولهذا كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول : اللهم اجعل عملى كله صالحا ، واجعله

---

(١) سبق الكلام على هذا الحديث فى هذا الجزء ، ص ٢٤٥ .

(٢) الحديث عن عياض بن حمار المجاشعى رضى الله عنه فى : مسلم ٢١٩٧/٤ — ٢١٩٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب الصفات التى يعرف بها فى الدنيا أهل الجنة وأهل النار) وأوله : أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم فى خطبته : « ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ما جهلتم .... وإنى خلقت عبادى حنفاء وكلهم ، وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ... الحديث . وهو مع اختلاف فى الألفاظ فى المسند (ط . الحلبى) ١٦٢/٤ .

لوجهك خالصا ، ولا تجعل لأحد فيه شيئا . وقال الفضيل بن عياض فى قوله تعالى : ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ [سورة الملك : ٢] قال : أخلصه وأصوبه . قالوا : يا أبا على : ما أخلصه وأصوبه ؟ قال : إن العمل إذا كان خالصا ولم يكن صواباً لم يقبل ، وإذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل ، حتى يكون خالصا صوابا ، والخالص أن يكون لله ، والصواب أن يكون على السنة .

ص ١٨٧

/ وأول من أنكر (١) حقيقة محبة الله لعبده والعبد لربه فى الإسلام هو الجعد بن درهم ، فضحى به خالد بن عبد الله القسرى بواسط وقال : يأيها الناس : ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإنى مضحٍ بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى تكليما ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه .

وكان الجعد هذا أول من ظهر عنه التعطيل بإنكار صفات الله تعالى وبإنكار محبته وتكليمه ، كما يقول هؤلاء المتفلسفة والجهمية والباطنية ، ونحوهم من المعطلة والجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم ، فينكرون أن يكون الله يحِب أو يُحَب حقيقة ، وينكرون التمتع برؤيته ، وينكرون أن يكون هو سبحانه موصوفاً بالفرح ونحوه ، لزعمهم أن هذا من نوع اللذة والبهجة ، والله لا يوصف بذلك عندهم .

وأما هؤلاء الفلاسفة فيقولون إنه يوصف بذلك ، لكن يتناقضون فيزعمون أن اللذيذ والملتذ واللذة شيء واحد بالعين ، فيجعلون الصفة هى

---

(١) فوق كلمة « أنكر » كتبت عبارة فى الإسلام ، والكلام يستقيم بدونها .

الموصوف ، ويجعلون إحدى الصفتين هى الأخرى ، ويقولون : إن نفس العلم هو نفس اللذة وهو نفس العالم وهو الملتذ ، وهذا مما يُعلم بطلانه بصريح المعقول .

والذين سلكوا مسلك المتفلسفة من أهل التصوف والكلام وأثبتوا لذة المعرفة بالله ولذة النظر إليه فى الآخرة جعلوا ذلك هو نفس العلم بوجوده أو نحو ذلك ، كما يذكر ذلك أبو حامد الغزالى ومن حذا حذوه ، (* وقد سلك هذا المسلك أبو نصر الفارابى وغيره من الفلاسفة ، فأقروا بما أخبر به الرسول من رؤية الله فى الآخرة ، وفسروا الرؤية بهذا المعنى الذى أثبتوه على أصولهم الفاسدة *) .

وهؤلاء الذين [خلطوا الفلسفة] بالكلام [١] وإن كانوا أقرب إلى الحق المعقول والمنقول منهم ، فلم يثبتوا لله كل [٢] ما يستحقه من الأسماء والصفات ، كما نطق بذلك الكتاب والسنة ، ولا أثبتوا كل ما جاءت به الرسل من محبته وعبادته ولذة النظر إليه ، كما أثبت ذلك سلف الأمة وأئمتها وأهل السنة والحديث .

كما ثبت فى صحيح مسلم عن صهيب رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : / « إذا دخل أهل الجنة منازلهم نادى مناد يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه . فيقولون : ما هو ؟ ألم تبيض

ظ ١٨٧

(* ـ *) : ما بين النجمتين فى الهامش بخط شيخ الإسلام ابن تيمية .

(١) الذين .... بالكلام : هذه العبارة غير واضحة فى الأصل ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٢) فى الأصل : كال ، وأرجوا أن يكون الصواب ما أثبته .

وجوهنا وتثقل موازيننا وتدخلنا الجنة وتجرنا من النار ؟ قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئا أحب من النظر إليه ، وهو الزيادة » [١] .

وفى السنن عن النبى ﷺ من حديث عمار بن ياسر وغيره : « أسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك » [٢] .

وهذا يتعلق بمسألة محبة الله ، أى أنه محبوب فى نفسه ، وهو محب لنفسه ولعباده المؤمنين ، وهى أصل هذا الباب ، وهى أصل ملة إبراهيم التى بعث الله بها موسى وعيسى ومحمداً صلى الله عليهم وسلم أجمعين ، بل هى أصل دين الإسلام الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه ، وبها تزول [٣] عامة الشبهات الواقعة فى هذا الباب فى مسألة فعله هل هو معلل أم لا ؟ وفى الإرادة والمحبة ، وفى مسألة التحسين والتقبيح ، وفى عامة مسائل الخلق والأمر .

---

(١) الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن صهيب رضى الله عنه فى : مسلم ١٦٣/١ (كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين فى الآخرة ربهم سبحانه وتعالى) الحديث رقم ٢٩٨ ؛ سنن الترمذى ٩٢/٤ (كتاب صفة الجنة ، باب ما جاء فى رؤية الرب تبارك وتعالى) ، ٣٤٩/٤ (كتاب التفسير ، باب ومن سورة يونس) ؛ سنن ابن ماجة ٦٧/١ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) .

(٢) ورد هنا الحديث مطولا عن زيد بن ثابت رضى الله عنه فى المسند (ط . الحلبى) ١٩١/٥ ؛ وعن عمار بن ياسر رضى الله عنه فى : سنن النسائى ٤٦/٣ — ٤٧ (كتاب السهو ، باب الدعاء بعد الذكر) . وأول الحديث فى سنن النسائى : « اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق .... وفيه : وأسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك ... » . وهو أيضا فى : المسند (ط . الحلبى) ٢٦٤/٤ .

(٣) فى الأصل : يزول .

والمقصود هنا أن السعادة التى هى كمال البهجة والسرور واللذة ليس هى نفس العلم ، ولا تحصل بمجرد العلم ، بل العلم شرط فيها ، بل لا بد من العلم بالله وبأمره ، كما قال النبى ﷺ فى الحديث المتفق على صحته : « من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين » [١] فكل من أراد الله به خيرا فلا بد أن يفقهه فى الدين ، فمن لم يفقهه فى الدين لم يرد به خيرا ، وليس كل من فقهه فى الدين قد أراد به خيراً ، بل لا بد مع الفقه فى الدين من العمل به ، فالفقه فى الدين شرط فى حصول الفلاح ، فلا بد من معرفة الرب تعالى ، ولا بد مع معرفته من عبادته ، والنعيم واللذة حاصل بذلك لا أنه هو ذلك [٢] ، فغلطوا من هذين الوجهين ، هذا لو كان ما ذكروه من العلم حقا وكان كافيا ، فكيف والأمر بخلاف ذلك ؟ !

ولهذا قال من قال من المسلمين : الإيمان قول وعمل ومتابعه للسنة ، وهؤلاء / أخرجوا العمل ولم يلتزموا شرائع الأنبياء ، وإنما معهم نوع من القول لا يكفى مع مافيه من الخطاء ، وهم يدعون أن كمال النفس أن تصير عالماً معقولاً مطابقا للعالم الموجود ، ولهذا تنازعوا فى بقائها بعد الموت على ثلاثة أقوال ، والثلاثة للفارابى . فمنهم من قال : تبقى العالمة والجاهلة ، كما يقوله ابن سينا وأمثاله . ومنهم من يقول : بل تبقى العالمة فقط لأنها تبقى ببقاء معلوماتها ، والجاهلة ليس لها معلوم باقٍ فلا تبقى . ومنهم من يقول : بل كلاهما تفسد بالموت ، وهو قول المعطلة المحضة منهم ومن غيرهم الذين ينكرون معاد الأبدان ومعاد الأرواح جميعا ، (* أو ينكرون معاد

ص ١٨٨

---

(١) الحديث عن عدد من الصحابة فى مواضع من البخارى ومسلم . انظر (د) ٢٧٨/٨ .

(٢) كذا فى الأصل والصواب : حاصلان بذلك لا أنهما هما ذلك .

الأرواح وبقاءها بعد الموت فقط مع [بقاء البدن فقط] كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام المحدث فى الإسلام [(١)] *) .

مقالات الناس فى المعاد

فإن لبنى آدم فى المعاد أربعة أقوال : أحدها : القول بمعاد البدن والروح جميعا وأن الروح المفارقة للبدن التى يسمونها النفس الناطقة تكون بعد فراق البدن منعمة أو معذبة ، ثم إن الله يعيدها عند القيامة الكبرى إلى البدن ، وهذا قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين وعليه دل الكتاب والسنة ، (* وإن كانوا لا يصفون بالنفس بالصفات التى يذكرها المتفلسفة بل يثبتون لها بعد الموت حركة [وبقاء] وغير ذلك مما دلت عليه النصوص النبوية والآثار السلفية *) .

والثانى : القول بمعاد البدن فقط ، وهذا قول كثير من أهل الكلام من الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم ، فبنوا ذلك على أنه ليس فينا روح تبقى بعد فراق البدن ، بل ظنوا أن الروح عرض يقوم بالبدن كالحياة أو جزء من أجزاء البدن ، كالنَّفَس الخارج والداخل ، فأنكروا أن تكون الأرواح المفارقة للأبدان منعّمة أو معذّبة ، ثم من أثبت من هؤلاء عذاب القبر ، كالأشعرية وبعض المعتزلة ، قال : إنه تخلق حياة فى جزء من أجزاء البدن فينعّم أو يعذّب ، وإنكار بقاء النفس بعد الموت

---

(١) ما بين النجمتين فى الهامش بخط ابن تيمية وما بين القوسين المعقوفتين كتبته بدلا من كلمات غير واضحة فى الأصل ، وقد أعاد ابن تيمية نفس الكلام بعد عدة سطور .

(* ـ *) ما بين النجمتين فى الهامش بخط ابن تيمية ووصفت كلمة [وبقاء] بين قوسين بدلا من كلمة غير واضحة .

قول مبتدع فى الإسلام ، لم يذهب إليه أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين ، وإن كان كثير من كتب الكلام لا يوجد فيها قول للمسلمين إلا هذا ، وربما حكاه بعضهم عن أكثر المسلمين ، وهذا لأن الذين يذكرون هذا – كالرازى وأمثاله – ليس لهم / خبرة بأقوال الصحابة والتابعين وأقوال أئمة المسلمين فى مسائل أصول الدين ، بل إنما يعرفون أقوال الجهمية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام المحدث ، وهؤلاء كلهم مبتدعة عند سلف الأمة وأئمتها ، وبسبب مناظرة هؤلاء للمتفلسفة حصل شر كثير فى الإسلام ، فإنهم يناظرون بجهل كثير بالعقليات والسمعيات .

ظ ١٨٨

والقول الثالث : قول من يقول بمعاد الأرواح التى هى النفس الناطقة فقط ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة .

والرابع : إنكار المعادين مطلقا ، كما هو قول المكذِّبين بالجزاء بعد الموت ، كما كان عليه المكذبون بذلك من مشركى العرب وغيرهم من الأمم . ولهذا بيّن الله المعاد فى كتابه بأنواع متعددة من البيان [1] ، كما قد بُسط فى موضعه .

السابع

الوجه السابع [2] : أن يقال : إن النفس بعد مفارقتها إن لم يكن لها حب وطلب لم يكن لها لذة ، فإن وجود اللذة بدون المحبة غير معقول ولا موجود بل هو ممتنع ، فإذا قالوا : إن النفس بعد المفارقة لا يبقى لها إلا مجرد

---

(١) كلمة البيان غير واضحة بالأصل .

(٢) بدأ الوجه السادس فيما سبق ص ٢٦٠ .

أن تعلم ، لم يكن لها لذة ولا سرور ، وإذا قالوا : لها لذة وسرور ، فقد أثبتوا لها محبة ، فحينئذ تكون لها قوتان : قوة العلم والشعور ، والثانى قوة الإرادة والمحبة ، ولا تكمل النفس إلا بالكمال فى القوتين ، فدعواهم أن الكمال فى مجرد العلم دعوى باطلة ، بمنزلة من قال : كمال النفس فى مجرد القدرة أو فى مجرد الإرادة .

والكمال لا يحصل إلا بالعلم والقدرة والإرادة التى أصلها المحبة ، وحيث كان الإنسان يلتذ بالعلم فلا بد أن تكون هناك محبة لما يلتذ به .

فتارة يكون المعلوم محبوبا يُلتذ بعلمه وذكره ، كما يلتذ المؤمنون بمعرفة الله وذكره ، بل ويلتذون [1] بذكر الأنبياء والصالحين ، ولهذا يقال : عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة بما يحصل فى النفوس من الحركة إلى محبة الخير والرغبة فيه والفرح به ، والسرور واللذة / والأمور الكلية تحب النفس معرفتها لما فيها من الإحاطة التى توصلها إلى معرفة المعيّنات .

ص ١٨٩

وتارة يكون بالعلم يَدْفَعُ من الشبه ما يعارض محبوبه ، فقد يكون محبه شيئا ، وقد عَرَفَ منه أمورا عورض فيها ، فصار عنده ألم ومرض قلب لما عنده من الجهل بزوال تلك الشبه ، فإذا علم ما يزيلها وجد لذة عظيمة . وإما أن يكون محتاجاً إلى العلم بذلك لأنه يتوصل به إلى جلب منفعة ودفع مضره وهذا كثير مشهور . وأما إن لم يكن هناك محبوب ، بل المعلوم بغيض ، فإن تصوره يؤلم النفس لا يسرها ، فلا يقال : إن كل علم يحصل به لذة ، وهم يسلّمون هذا ويقولون : إنما اللذة إدراك الملائم . لكن يتناقضون مع ذلك فيجعلون اللذة فى مجرد علم بالوجود المطلق

---

(١) فى الأصل : ويلتذ .

من غير بيان ، فلا يفيد الإنسان ، فيعود كلامهم إلى أن نفس اللذة هى نفس العلم ، من غير تقييد بالملائمة للمعلوم ، ويقولون : إن العين تلتذ بالنظر ، والأذن بالسمع ، والنفس تلتذ بالعقل ، ومعلوم أن العين لا تلتذ برؤية كل شيء ، ولا يلتذ السمع بسمع كل شيء ، كذلك النفس لا تلتذ بعقل كل شيء ، بلا لابد من أن يكون ذلك الشيء ملائما ، أو عونا على الملائم ، أو مانعاً من المنافى ، ونحو ذلك .

الثامن

الوجه الثامن : أن يقال : إذا كان لها حب وإرادة كان لها عمل فى تحصيل المحبوب المراد ، وهذا نوع من الحركة التى تناسبها ، فإن الحركة فى اصطلاحهم ليست هى النُقلة من مكان إلى مكان ، بل النقلة نوع من الحركة ، وهم يقولون : حركة فى الكم ، وحركة فى الكيف ، وحركة فى الأَيْن ، وحركة فى الوضع . فالحركة فى الكيف هو تحول الموصوف من صفة إلى صفة : إما فى لونه وإما فى طعمه أو ريحه أو غير ذلك ، وكذلك النفس إذا كانت جاهلة فصارت عالمة ، أو كانت مبغضة فصارت محبة ، أو كانت متألمة فصارت ملتذة ، فهذا حركة فى الكيف .

والحركة فى الكم مثل النمو الذى يحصل فى أبدان الحيوان والنبات .

والحركة فى الوضع مثل حركة الفلك ، فإن حركته لا توجب خروجه من حيزه . / والحركة فى الأين هى النقلة ، مثل حركة الماء والتراب والهواء والمولدات من حيز إلى حيز . وإذا كان كذلك فالنفس بعد الموت لها محبة لشيء وطلب ، إن حصل التذت به وإلا تألمت ، فهى متألمة أو ملتذة لما تدركه من مناسب أو مناف ، وهذه حركة . ومن المعلوم بالضرورة أن ما يحدث له آلام ولذات فلابد له من نوع حركة .

ظ ١٨٩

التاسع

الوجه التاسع : إنهم يقولون : اللذه إدراك الملائم والألم إدراك المنافى ، وسواء كانت اللذة هى نفس الإدراك والشعور والمعرفة ، أم هى حاصلة بسبب الإدراك والشعور والمعرفة ، فعلى التقديرين إنما تكون اللذة فى إدراك الملائم ، فلم يبق جنس الإدراك والعلم هو اللذة ولا موجبا للذة ، بل لا تكون اللذة إلا فى إدراك الملائم ، فلابد أن يكون المعروف المعلوم المشعور به المدرك ، ملائما فى نفسه للعالم العارف الشاعر المدرك ، حتى يكون فى إدراكه له لذة ، ومعلوم أن ما لاءم الشيء فهو محب له ، وما نافره فهو مبغض له ، فلا بد فى اللذة والألم من ثلاثة أمور : ملائمة ومنافرة بين المدرِك والمدرَك ، ومحبة أو بغضة من المدرِك للمدرَك ، ثم علم به وإدراك له ، ثم تحصل اللذة أو الألم بعد هذا ، وهذا مما يبين أن أكمل اللذات لذة النظر إلى الله ، كما دلت عليه نصوص الأنبياء .

ففى الحديث الصحيح الذى رواه مسلم عن صهيب رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه . قالوا : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ، ويدخلنا الجنة ، ويجرنا من النار ؟ قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئا أحب من النظر إليه ، وهى الزيادة » (١) .

فدل على أن اللذة الحاصلة بالنظر إليه أعظم من كل لذة كانت قبل ذلك .

---

(١) سبق هذا الحديث قبل صفحات .

ص ١٩٠ وفى حديث آخر رواه النسائى وغيره عن عمار بن / ياسر رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه كان يقول فى دعائه : « اللهم بعلمك الغيب ، وقدرتك على الخلق ، أحينى ما كانت الحياة خيرا لى ، وتوفَّنى ما كانت الوفاة خيراً لى ، اللهم إنى أسألك خشيتك فى الغيب والشهادة ، وأسألك كلمة الحق فى الغضب والرضا ، وأسألك القصد فى الغنى والفقر ، وأسألك نعيما لا ينفد ، وأسألك قرة عين لا تنقطع ، وأسألك الرضا بعد القضاء ، وأسألك برد العيش بعد الموت ، وأسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك ، فى غير ضرَّاء مضرة ، ولا فتنة مضلة ، اللهم زيِّنَّا بزينة الإيمان ، واجعلنا هداة مهتدين »[1] .

وهذا كما أنه ليس فى الدنيا من اللذات أعظم من لذة العلم بالله وذكره وعبادته ، ولهذا كان النبى ﷺ يقول : « حُبِّبَ إلىّ من دنياكم : النساء ، والطيب . وجعلت قرة عينى فى الصلاة »[2] . هكذا لفظ الحديث لم يقل : حبب إلىّ ثلاث ، فإن المحبب إليه من الدنيا اثنان ، وجُعلت قرة عينه فى الصلاة ، فهى أعظم من ذينك ولم يجعلها من الدنيا . وفى الحديث : « إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا » ، قيل : وما رياض الجنة ؟ قال : « حلق الذكر »[3] . ولهذا كان أعظم آية فى القرآن آية الكرسى ، كما ثبت فى

---

(١) سبق الكلام على هذا الحديث قبل صفحات ص ٢٦٥ .

(٢) الحديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه بألفاظ مقاربة فى : سنن النسائى ٥٨/٧ ، ٦٠ (كتاب عشرة النساء ، باب حب النساء) ؛ المسند (ط . الحلبى) ١٢٨/٣ ، ١٩٩ ، ٢٨٥ .

(٣) الحديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه فى : سنن الترمذى ١٩٤/٥ =

صحيح مسلم أن النبى ﷺ قال لأبى بن كعب : « يا أبا المنذر أتدرى أى آية فى كتاب الله معك أعظم ؟ » قال : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٢٥] فضرب بيده فى صدرى وقال : « ليهنك العلم أبا المنذر » (١) .

وثبت فى الصحيح من غير وجه أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن (٢) .

فإن القرآن كلام ، والكلام إما خبر وإما إنشاء ، فالإنشاء هو الأمر والنهى والإباحة ، والخبر إما عن المخلوق وهو القصص ، وإما عن الخالق . وقل هو الله أحد اشتملت على هذا الثلث ، وهو الخبر عن الخالق .

العاشر

الوجه العاشر : إنه إذا كانت اللذة فى إدراك الملائم ، ولابد أن يكون المدرَك ملائما للمدرِك ، ثم بالإدراك له تحصل اللذة ، بطل ما / يقولونه فى

ط ١٩٠

= (كتاب الدعوات ، باب منه) . وقال الترمذى : « هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه من حديث ثابت عن أنس) . والحديث فى المسند (ط . الحلبى) ٣/١٥٠ .

(١) سبق الحديث فى هذا الجزء (ص ٦٤) .

(٢) الحديث عن جماعة من الصحابة منهم : أبو هريرة ، وأبو سعيد الخدرى ، وأبو الدرداء ، وأنس بن مالك ، رضى الله عنهم فى : البخارى ٦/١٨٩ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل قل هو الله أحد) ، ٩/١١٤ - ١١٥ (كتاب التوحيد ، باب ما جاء فى دعاء النبى ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى) ؛ مسلم ١/٥٥٦ - ٥٥٧ (كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة قل هو الله أحد) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ١١/٢٥ - ٢٨ (كتاب ثواب القرآن ، باب ما جاء فى سورة الإخلاص) ؛ سنن ابن ماجة ٢/١٢٤٤ (كتاب الأدب ، باب ثواب القرآن) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٢/٤٢٩ ؛ سنن أبى داود ٢/٩٧ - ٩٨ (كتاب الوتر ، باب فى سورة الصمد) .

نهاية فلسفتهم ، وهو أن كمال النفس أن تصير عالما معقولا مطابقا للعالم الموجود ، فإن ذلك إنما يكون بإدراك الفلسفة الأولى والحكمة العليا عندهم ، التى يقال لها علم ما بعد الطبيعة ، باعتبار علم الناس . وقد يقال علم بأنها باعتبار وجودها فى نفسها ، ويسمونه العلم الإلٰهى .

ويقولون : موضوعه هو الوجود وما يلحقه من حيث هو وجود ، كانقسامه إلى واجب وممكن ، وإلى قديم ومحدث ، وإلى علة ومعلول ، وإلى الجوهر والعرض . وانقسام الجواهر إلى خمسة ، وهى : النفس والعقل والمادة والصورة والجسم ، وانقسام الأعراض إلى تسعة أجناس ، على رأى المعلم الأول ، جمعها بيتان : —

زَيْدٌ الطويل الأسود بن مالك فى داره بالأمس كان يتكى
فى يده سيف نضاه فانتضى فهـذه عشر مقـولات سوا

فذكر الجوهر ، والكم ، والكيف ، والإضافة ، والأَيْن ، ومتى ، وهو المكان والزمان ، والوضع ، والمِلك ، وأن يفعل ، وأن ينفعل . وقد مانع كثير من الناس فى حصرها فى تسعة ، حتى قال بعضهم : تنحصر فى ثلاثة ، وبعضهم قال : فى خمسة .

والمقصود أن موضوع هذا العلم هو أمر كلى مطلق مشترك بين أنواعه ، فإن الوجود المنقسم إلى الواجب والممكن وإلى الجوهر والعرض وإلى القديم والمحدث ليس هو وجودا معينا موجودا فى الخارج ، إذ القسمة قسمتان : قسمة الكلى إلى أنواعه ، وقسمة الكل إلى أجزائه . والمراد بلفظ القسمة عند الجمهور هو الثانى ، وبذلك جاء القرآن فى مثل قوله :

﴿ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة القمر : ٢٨] وقوله : ﴿ لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ ﴾ [سورة الحجر : ٤٤] وقوله : ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ [سورة الزخرف : ٣٢] . ومنه باب القسمة التى يذكرها الفقهاء ، كقسمة المواريث والغنائم والفىء من عقار ومنقول بين المشتركين فيه ، فيحصل لكل واحد جزء من المقسوم / موجود فى الخارج غير الجزء الحاصل للشريك الآخر . ص ١٩١

وقد قال جابر : « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يُقسَّم ، فإذا وقعت الحدود وصرِّفت الطرق فلا شفعة [1] » .

ولهذا كان قدماء النحاة يقولون : الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف ، كما ذكره غير واحد ، منهم ابن جنِّى والزجَّاجى صاحب « الجمل » وغيرهما . فاعترض عليهم بعض المتأخرين كالكزولى صاحب « القوانين النحوية » وقال : كل جنس قسم إلى أنواعه أو أشخاص أنواعه ، فاسم المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص ، وإلا فليست أقساما له .

وكذلك أبو البقاء النحوى ذكر هذا فيما اعترض به على ابن جنى ، وأجاب أن مراده أجزاء الكلام ونحو ذلك .

وليس هذا الاعتراض بشىء ، فإن ما ذكره هؤلاء إنما هو فى القسمة العقلية ، وهو قسمة الكل الذى يكون كليا فى العقل إلى أنواعه وأشخاص أنواعه ، وأما القسمة الحسية الموجودة فى الخارج ، فهو قسمة

---

(١) الحديث عن جابر رضى الله عنه فى : البخارى ٣/٨٧ (كتاب الشفعة ، باب الشفعة ، ما لم يقسم ...) ؛ مسلم ٣/١٢٢٩ (كتاب المساقاة ، باب الشفعة) .

الكل إلى أجزائه . والكلام مركّب من الاسم والفعل والحرف ، كما يتركب البيت من السقف والحيطان والأرض ، وكتركب بدن الإنسان من رأس وصدر وبطن وأفخاذ وغير ذلك .

فقولهم : الكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، أرادوا به هذه القسمة . كما يقال : الدار ينقسم إلى سفل وعلو ، وهذه الأرض تنقسم إلى بيضاء وذات شجر ونحو ذلك . وهذه القسمة التي يعرفها بنو آدم ، فإنها قسمة لما هو موجود معلوم بنفسه : إما جوهر كالعقار ، وإما عرض قائم بالجوهر ، كالكلام والأصوات والألوان . وتلك القسمة إنما هي بعد أن ينتزع العقل من الجزئيات أمرا كليا مشتركا عاما ، ثم يقسمه العقل إلى أنواعه وأشخاصه ، وهي تلك الجزئيات . والكليات الخمسة التي يسمونها الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام تنقسم هذه القسمة ، فإذا كان موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا عندهم هو الوجود الكلي / المشترك المطلق الذي يعم كل موجود ، فلفظه ومعناه يتناول الموجودات كلها ، وكذلك لفظ الثبوت والشيء ونحوهما مطابق للفظ الوجود عند جمهور النظّار .

ط ١٩١

فغاية ما يسمى الوجود أن يكون بمنزلة مسمّى الشيء ومسمى الثبوت والحصول ونحو ذلك . وهذا المعلوم ليس هو شيئا موجودا في الخارج ، حتى يقال : إنه ملائم للنفس أو غير ملائم ، بخلاف ما إذا قيل : واجب الوجود ، ورب العالمين ، وخالق العالم ، فإن مسمى هذا الاسم موجود بنفسه سبحانه وتعالى ، وهو الحي القيوم ، ورب كل شيء ومليكه ، فالنفس إذا عرفته عرفت ما يكون كمالها في معرفته وعبادته ، وهو سبحانه العلي الأعلى ، فالعلم به أعلى العلوم ، إذ العلم يطابق المعلوم .

وأما الوجود العام المشترك كاسم « الشيء » فذاك لا يوجد كليا إلا في

الذهن ، ليس فى الخارج شىء يعم جميع الأشياء ، ولا وجود يعم جميع الموجودات .

ومن المعروف عندهم وعند غيرهم أن الكليات إنما توجد كليات فى الأذهان لا فى الأعيان ، وهم قد جعلوا الكليات ثلاثة : الطبيعى ، والعقلى ، والمنطقى . فالطبيعى أن يوجد الكلى مطلقا لا بشرط الإطلاق ، كما إذا أخذ الإنسان مطلقا والحيوان مطلقا من غير تقييد بوجود ولا عدم ، ولا وحده ولا كثرة ، ولا غير ذلك من القيود .

والمنطقى ما يعرض له من العموم والكلية ، فإن المنطقى ينظر فى عموم هذا وخصوصه ، فكونه عاما وخاصا هو موضوع نظر المنطقى .

والمركَّب منهما هو العقلى ، وهو الإنسان بشرط كونه عاما ومطلقا ، وهو المطلق بشرط الإطلاق . وهذا يسلمون كلهم أنه لا يوجد إلا فى الذهن ، إلا من قال بالمثل الأفلاطونية .

وأما الطبيعى فقد يقولون : هو موجود فى الخارج ، وقد ينازع منازع فى ذلك . وفصل الخطاب أنه موجود فى الخارج ، لكن لا يكون كليا فى الخارج ، فليس فى الخارج ما هو كلى فى الخارج ، بل ما يوجد كليا فى الذهن يوجد فى الخارج معيَّنا مشخصا / مخصوصا مقيدا ، ص ١٩٢ وقولهم هذا موجود فى الخارج ، كما يقال لما يُتصور فى النفس : إنه موجود فى الخارج ، وكما يقال : فعلت ما فى نفسك ، وقلت ما فى نفسك ، ونحو ذلك . فإن الشىء موجود فى نفسه ، ثم الذهن يتصوره ، ثم يعبرّ اللسان عن ما تصوره الذهن ، ثم يكتب بالخط عبارة اللسان . ولهذا يقال : للشىء أربع وجودات : وجود فى الأعيان ، ووجود فى الأذهان ، ووجود فى اللسان ، ووجود فى البنان ؛ وجود عينى وعلمى ولفظى ورسمى .

ولهذا كان أول ما أنزل الله على رسوله محمد ﷺ سورة ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق : ١ - ٥] فذكر فى هذه السورةالتى ثبت فى الصحيح عن النبى ﷺ أنها أولُ ما أنزل عليه من القرآن (١) أنه سبحانه موجد الموجودات الأربعة ، فذكر الوجود العينى وهو الوجود الحقيقي الثابت فى نفسه فعم بالخلق وخص الإنسان ، فقال ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴾ ، ثم ذكر الموجودات الثلاثة المطابقة لهذا فعم وخص فقال : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ ، فذكر العلم عموما وخص الإنسان بالتعليم ، وذكر أنه علم بالقلم ، وذلك هو الخط ، والخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى الذى فى القلب ، فإن الخط لا يدل بنفسه على المعنى ، وإنما يدل على العبارة الدالة على المعنى .

ولهذا من لم يعرف لغة صاحب الخط فإنه إذا قرأ خطا بالعربى واللسان فارسي وهو لا يعرف معنى اللغة الفارسية لم يعرف المعنى ، فإن الخط إنما يدل بواسطة اللفظ .

فهؤلاء إذا قالوا : الكلى الطبيعي موجود فى الخارج ، كما يقال : إن

---

(١) ذكر ابن كثير فى تفسيره : « تفسير سورة اقرأ - وهى أول شىء نزل من القرآن » . ثم ذكر حديث عائشة رضى الله عنها فى أول ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحى وفيه الكلام على نزول سورة العلق ، وقال فى آخره : « وهذا الحديث مخرج فى الصحيحين من حديث الزهرى » . وانظر الحديث فى : البخارى ١/٧ - ٨ (كتاب بدء الوحى ، باب كيف كان بدء الوحى) .

المعلوم فى نفسى موجود فى الخارج فهو صحيح ، فإن الكلى الطبيعى مطلق لا بشرط ، فهو مطابق للأعيان الموجودة فى الخارج .

ط ١٩٢

/ فإذا قيل : الإنسان يطلق على هذا وهذا ، كان صحيحا ، بخلاف الكلى العقلى فإنه يطلق بشرط الإطلاق ، وذاك إنما يوجد فى الأذهان لا فى الأعيان ، فلا يطابق ما فى الخارج ، بل هو من باب المقدرات الذهنية ، كما يقدر فى الذهن ما يمتنع وجوده فى الخارج ، مثل الجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين .

فإذا قُدِّر أن الشىء موجود معدوم ، أو لا موجود ولا معدوم ، فهذا التقدير لا يكون إلا فى الذهن ، ولا يكون فى الخارج ، والذين ظنوا أن هذا الكلى يكون فى الخارج مقارنا للموجودات المعينة أو مفارقا لها ، فقد غلطوا فى ذلك ، كما غلط أمثالهم من المتفلسفة ، فإن هؤلاء المتفلسفة كثيرا ما يغلطون فيظنون ما هو موجود فى الأذهان موجودا فى الخارج ، مثل غلط أولهم فيثاغورس وشيعته فى الأعداد المقارنة المطلقة المجردة ، حيث ظنوا أنها تكون فى الخارج مجردة عن المعدودات والمقدورات ، ومثل غلط أفلاطون وشيعته في الطبائع الكلية كالإنسان الكلي والحيوان الكلي ، حيث ظنوا أنها تكون فى الخارج كليات مجردة عن الأعيان أزلية أبدية لم تزل ولا تزال ، وقالوا ذلك فى الزمان والمكان والمادة ، فظنوا أن فى الخارج جوهرا عقليا أزليا أبديا غير الأجسام وأعراضها ، وجوهرا مثالا (١) أزليا أبديا غير الأجسام وحركاتها ومقدار حركاتها ، وظنوا وجود مادة عقلية مجردة عن جميع الصور (٢) هى المادة الأولية التى يثبتها هؤلاء .

---

(١) فى الأصل : يسالا ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : الصورة .

وقد خالفهم أصحابهم كأرسطو وشيعته ، والمتأخرون الذين سلكوا خلفه كالفارابى وابن سينا ، وردوا على متقدميهم وقالوا : إن الفلسفة كانت نيّة فأنضجت ، فإن مبدأها إنما هو النظر فى الطبيعيات ، ثم انتزعوا من الأمور الطبيعية هذه الكلية العقلية ، وظنوا وجودها فى الخارج .

فرد عليهم هؤلاء / وأصابوا فى الرد ، ثم جعل هؤلاء هذه الماهيات العقلية موجودة فى الخارج مقارنة للموجودات الحسية الطبيعية ، فأثبتوا مادة عقلية مع الجواهر الحسية ، وأثبتوا ماهية مجردة كلية مقارنة للأعيان ، وقالوا : هذه الماهيات غير الوجود ، وأسباب الماهية شيء وأسباب الوجود شيء ، فإنا نعقل المثلث قبل أن نعلم وجوده ، وقالوا : هذه الماهية يغشاها غواش غريبة حسية وخيالية .

ص ١٩٣

وقسموا فى منطقهم اليونانى — المتلقى عن معلمهم الأول أرسطو الذى هو صاحب تعاليم المنطق والطبيعى والإلهى — قسموا الصفات اللازمة للموصوف إلى ذاتى داخل فى الماهية مقوِّم لها ، وإلى عرضى خارج عن الماهية . ثم العرضى قسموه إلى لازم للماهية وإلى لازم لوجودها ، لما فرقوا بين الوجود والماهية ، وإلى عارض لها إما بطيء الزوال أو سريع الزوال .

وهذا التقسيم وما بنوه عليه من الحدوث مما أنكره عليهم جمهور النظّار من المسلمين وغيرهم ، وبينوا ما بينوه من خطئهم فيه ، كما قد بُسط الكلام عليهم فى مواضع .

والمقصود هنا التنبيه على منشأ غلطهم . أما تقسيم الصفات إلى لازم للموصوف وإلى غير لازم فهذا حق ، وهو تقسيم نظّار المسلمين ، يقسّمون الصفات إلى لازم وعارض ، فإن الحيوانية الناطقية والضاحكية لوازم للإنسان ، بخلاف العربية والعجمية والسواد والبياض والشباب والمشيب والإسلام والكفر .

وأما تقسيم الصفات اللازمة إلى ثلاثة أنواع : نوع داخل فى الماهية ، ونوع خارج عنها ، والخارج على قسمين : لازم لها ولوجودها ، ودعوى أن الماهية مركّبة من الصفات الداخلة فيها ، وهى الذاتية ، وهو الجنس والفصل كالحيوان والناطق ، وأن الإنسان مركب منهما ، وأن الحدود الحقيقية لا تصح إلا بذكر الصفات الذاتية المشتركة ، وهى الجنس ، والمميزة / وهى الفصل ، وبهما يتم النوع المركّب ، كما يتم الإنسان بالحيوان والناطق ، فهذا من الخطأ الذى أنكره عليهم نظّار المسلمين ، كما قد كتبنا بعض كلام النظّار فى ذلك فى غير هذا الموضع فى الكلام على « المحصل » وعلى « منطق الإشارات » وعلى « المنطق اليونانى » : — مصنف كبير ومصنف مختصر (١) — وغير ذلك .

ظ ١٩٣

وذلك أن لفظ الماهية والوجود قد يعنى بالماهية ما يتصور فى الذهن وبالوجود ما يكون فى الخارج . وهذا حق لم ينازع فيه نظّار المسلمين . ولا ريب أن الماهية المتصورة فى الذهن ليست عين الموجود فى الخارج ، ولكن ما يتصور فى الذهن إذا كان مطابقا لما فى الخارج كان علما ، كما أن القول الذى يكون معناه فى الذهن ولفظه فى اللسان إذا طابق ما فى الخارج كان صدقا ، وليس نفس القول هو المقول الذى فى الخارج ، فكذلك إذا تصورنا ماهية شىء من الأشياء فى أنفسنا ، فما فى النفس من التصور يطابق ما فى الخارج لا أن هذا عين ذلك ، فمن قال : إن الماهية غير الوجود ، وأراد بالماهية الصورة العلمية الذهنية ، وبالوجود ما يوجد فى الخارج فقد أصاب ، وأما إذا عنى بالماهية والوجود جميعا

---

(١) عبارة : « مصنف كبير ومصنف مختصر » فى الهامش بخط مختلف عن خط الناسخ ولعله بخط ابن تيمية ، وانظر ما سبق أن ذكرته فى المقدمة .

ما هو ثابت فى الخارج ، أو عنى بهما جميعا ما هو متصور فى الذهن ، وقيل : إن فى الذهن شيئين : ماهية ووجودها ، أو فى الخارج شيئان : ماهية ووجودها ، فهذا خطأ .

وبهذا التفصيل يزول الاشتباه والنزاع الموجود فى أن الماهية هل هى [1] غير وجودها أم لا ؟ فمن لم يفصِّل هذا التفصيل ، فإما أن يحار ويقف ، كالآمدى ونحوه . وإما أن يختلف كلامه ويتناقض ، كالرازى ونحوه ، أو يصر على الباطل إذا نصر أحد القولين ، كبعض المتكلمين والمتفلسفة .

والمقصود هنا التنبيه على مثار غلطهم ، وهو أنهم يتوهمون ما فى الذهن موجودا بعينه فى الخارج ، كما توهموا ذلك فى / هذه الكليات : إما مجردة على رأى قدمائهم أصحاب المثل الأفلاطونية وأصحاب فيثاغورس ، وإما مقرونة بالموجودات على رأى متأخريهم كشيعة أرسطو ، ولهذا كان ما يثبتونه من المجردات المفارقة للمادة ليس يُسلَّم لهم منها شىء ، إلا نفس الإنسان إذا فارقت بدنه ، فإنها تكون مفارقة لبدنه بالموت ، وإنما سموا ما سواها مجردا مفارقا للمادة من هذا الباب . ص ١٩٤

فما أثبتوه من العقول العشرة المحركات المفارقات التى ليست جسما ولا متعلقة بجسم ، ويعبرون عن الجسم بالمادة ، فيقولون : لا فى مادة ولا متعلقة بمادة ، ومن النفوس الفلكية التسعة التى ليست فى جسم ومادة ، لكنها متعلقة بالمادة التى هى الجسم تعلق التدبير والتصريف .

---

(١) فى الأصل : هو .

وهذا التفريق عندهم بين قسمي النفس والعقل أصله من نفس الإنسان ، فإنها تارة تكون فى بدنه مدبِّرة له فتسمى نفسا ، وتارة تفارقه فتسمى عقلا عندهم ، لأنهم عقلت العقليات التى صارت بها عالما معقولا مطابقا للموجود ، ولهذا سموا العقول العشرة عقولا والنفوس الفلكية نفوسا ، وهم مختلفون هل هى أعراض فى جسم أم هى مجردات ؟ على قولين .

وإذا أُعطى النظر والبحث حقه وكشف حقيقة ما يقولونه فى هذا الباب ، وأزيلت الشبه عن الألفاظ المجملة والمعانى المشتبهة ، لم يكن عند القوم من المعقولات المجردة إلا ما هو معقول للإنسان فى نفسه مثل الكليات ، كالإنسانية والحيوانية والوجود العام المشترك ونحو ذلك ، وإما شىء موجود فى نفسه خارج يكون من المعقولات التى أثبتوها ، فهذا لا حقيقة له .

ولهذا غلط من ظن أن عالم المعقولات التى يثبتونها [١] هو الغيب الذى أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم أجمعين ، كما يذكر مثل ذلك جماعة ممن رام أن يجمع بين ما قالوه وبين ما أخبرت / به الرسل ، كما يوجد مثل ذلك فى كلام الشهرستانى وأبى حامد والرازى وغيرهم ، فإن ما أثبتوه من العقليات يجعلون فيه الفرق بين العالم العقلى والحسى هو الفرق بين الغيب والشهادة ، وليس الأمر كذلك ، فإن المعقولات التى يثبتها هؤلاء إنما هى معقولات فى نفس الناس ، وهو عرض قائم بنفسه .

ظ ١٩٤

فأما ما يدَّعونه من عالم معقول يمتنع أن يكون محسوسا بحال ، فهذا ليس لهم عليه دليل ، ولهذا لما احتاجوا إلى إثبات ذلك أثبتوه

---

(١) فى الأصل : يثبتوها .

بالكليات ، كما فعله ابن سينا فى « إشاراته » ، أو بموجودات لا يحسها الإنسان ، لا لامتناع الاحساس بها مطلقا بل لأسباب أخر .

وأما ما أخبرت به الرسل من الغيب فليس هو معقولا مجردا فى النفس ، ولا هو موجود فى الخارج لا يُحس به بحال ، بل هو مما يُحس به ، كما أخبرت بالملائكة والجن وغير ذلك ، وكل ذلك مما يجوز رؤيته والإحساس به .

وكذلك ما أخبرت به من الجنة والنار هو مما يحس به . وكذلك الرب تبارك وتعالى وتقدس وتعظم تجوز رؤيته ، بل يُرى بالأبصار فى الآخرة فى عرصات القيامة وفى الجنة ، كما تواترت بذلك النصوص عن النبى ﷺ ، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين .

ولهذا فرَّقت الرسل بين هذا وذاك ، فإن هذا شهادة ، أى مشهود لنا محسوس الآن ، وذاك غيب ، أى غائب عنا الآن لا نشهده ، وهذا فرق إضافى باعتبار حالنا فى شهوده الآن وعدم شهوده ، فإذا متنا صار الغيب شهادة ، وشهدنا ما كانت الرسل أخبرت به وكان غيبا عنا .

قال تعالى : ﴿ لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [سورة ق : ٢٢] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٠] .

ص ١٩٥

وقال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ [سورة الأحقاف : ٣٤] .

وقال تعالى : ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَى هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ . قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ . فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَٰذَا الَّذِى كُنتُم بِهِ تَدَّعُونَ ﴾ [سورة الملك : ٢٥ – ٢٧] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيراً . يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِّلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْراً مَّحْجُوراً ﴾ [سورة الفرقان : ٢١ ، ٢٢] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِى أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً . إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً . فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ﴾ [سورة النساء : ٩٧ ، ٩٩] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ . ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [سورة الأنفال : ٥٠ ، ٥١] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَوْ قَالَ

أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللهُ وَلَوْ تَرَى إِذْ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ والْمَلائكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٩٣] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٩٤] .

وبالجملة الملائكة الذين أخبر رسل الله عنهم ، كما ذكرهم الله فى القرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من أخبار الأنبياء ، من تدبر بعض ما ذُكر عنهم ، وما تقوله / المتفلسفة فى المجردات : العقول العشرة والنفوس التسعة ، علم بالاضطرار أن هذا مباين لهم من وجوه كثيرة ، وأن كل من رام من القرامطة الباطنية أو باطنية أهل الكلام والتصوف أن يجعل هذا مكان هذا ، ويجمع بين ما أخبرت به الرسل وما ذكرته الفلاسفة ، كان من أجهل الناس إن لم يعرف ، وأعظمهم تعمداً للكذب إن عرف .

ظ ١٩٥

والجمع بين هذا وهذا أبعد من الجمع بين شريعة التوراة بعد النسخ والتبديل وبين شريعة القرآن ، فإن هؤلاء يزعمون أن العقل الأول أبدع كل ما سوى الرب ، وكل ما سواه معلول مربوب له . والعقل الفعال أبدع كل ما تحت السماء ، وهو معلول ومربوب له ، وهذا مما يعلم صبيان المسلمين أنه تكذيب صريح لما جاءت به الرسل ، ليس فى كلام الرسل أن ملكاً

من الملائكة خلق كل ما سوى الله ، ولا خلق جنسا من المخلوقات ، ولا كان قديما .

بل قد ثبت فى الصحيح عن عائشة عن النبى ﷺ أنه قال : « خُلقت الملائكة من نور ، وخُلقت الجان من مارج من نار ، وخُلق آدم مما وصف لكم » [١] .

وقال سبحانه : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ . لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ . يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٦، ٢٧ ، ٢٨] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٨٠] .

وقال تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلاً . أُوْلَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً ﴾ [سورة الأسراء : ٥٦ ، ٥٧] . قال طائفة من السلف : كان أقوام يدعون المسيح والعُزَيْر والملائكة ، فأخبرهم الله تعالى أن هؤلاء الذين يدعونهم من الملائكة والأنبياء هم عباد الله كما أنتم عباده ، يرجون رحمته كما ترجون رحمته ، ويخافون عذابه كما تخافون عذابه ، ويتقربون إليه كما تتقربون إليه .

وهؤلاء زعموا أن الشفاعة إنما هى / بأن يتوجه الإنسان إلى روح ص ١٩٦

---

(١) مضى هذا الحديث من قبل فى هذا الجزء ، ص ٧٤ .

مفارق فيفيض عليه من ذلك الروح ، وذلك الروح قد فاض عليه الأمر من الرب ، وشبّهوا ذلك بشعاع الشمس إذا وقع على مرآة ثم وقع شعاع المرآة على غيره ، وقد ذكر هذا المعنى ابن سينا والغزالى فى « المضنون به على غير أهله » وغيرهما ممن بنى على أصلهم الفاسد ، إذ كانوا لا يرون أن الله يسمع كلام عباده ولا يعلم ما فى نفوسهم ، ولا يقدر أن يغير شيئا من العالم ، ولا له مشيئة يفعل بها ما يشاء ، فأثبتوا الشفاعة على هذا الوجه .

وهذه شر من الشفاعة التى يثبتها مشركو العرب والنصارى والمبتدعون من المسلمين ونحوهم ؛ ممن يقول : إن الله فاعل مختار ، فإن هؤلاء يثبتون شفيعا يشفع إلى الله فيقضى حاجته ، وجعلوا شفيعهم من جنس الذى يشفع عند الملوك .

فأبطل الله سبحانه وتعالى ذكر ذلك ، وكفَّر من أثبت هذه الشفاعة ، فقال تعالى : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس : ١٨] .

وقال تعالى : ﴿ وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٥١] .

وقال تعالى : ﴿ اللهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة السجدة : ٤] .

وقال تعالى : ﴿ مَن ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

وقال عن الملائكة : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٨] .

وقال : ﴿ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِى شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى ﴾ [سورة النجم : ٢٦] .

وقال تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴾ [سورة سبأ : ٢٢] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ [سورة سبأ : ٢٣] .

/ وقد جاءت الأحاديث الصحيحة عن الصحابة والتابعين فى تفسير هذه الآية بأن الملائكة إذا سمعوا تكلم الله بالوحى صعقوا ، فإذا أزيل الفزع عنهم ﴿ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ [سورة سبأ : ٢٣] [1] . ظ ١٩٦

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٤] .

---

(١) انظر الجزء الأول ، ص ٢١٢ – ٢١٤ .

وقال تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا يَوْماً لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَاهُمْ يُنصَرُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٤٨] .

الناس فى الشفاعة على ثلاثة أقوال

والناس فى الشفاعة على ثلاثة أقوال : فالمشركون والنصارى والمبتدعون من الغلاة فى المشايخ وغيرهم يجعلون شفاعة من يعظّمونه عند الله كالشفاعة المعروفة فى الدنيا .

والمعتزلة والخوارج أنكروا شفاعة نبينا محمد ﷺ فى أهل الكبائر .

وأما أهل السنة والجماعة فيقرون بشفاعة نبينا ﷺ فى أهل الكبائر وشفاعة غيره ، لكن لا يشفع أحد حتى يأذن الله ويحدُّ له حدًّا . كما فى الحديث الصحيح حديث الشفاعة : أنهم يأتون آدم ثم نوحا ثم إبراهيم ثم موسى وعيسى ، فيقول لهم عيسى : اذهبوا إلى محمد فإنه عبد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . قال : « فيأتونى فأذهب ، فإذا رأيت ربى خررت له ساجدا ، فأحمد ربى بمحامد يفتحها علىَّ لا أحسنها الآن ، فيقول : أى محمد ارفع رأسك وقل تسمع واشفع تشفّع . فأقول : أى رب أمتى ، فيحد لى حدًّا فأدخلهم الجنة ، ثم أنطلق فأسجد ، فيحد لى حدًّا » ذكر هذا ثلاث مرات (١) .

---

(١) هذه الرواية من روايات حديث الشفاعة أقرب ما تكون إلى رواية أنس بن مالك رضى الله عنه فى : البخارى ١١٦/٨ (كتاب الرقاق ، باب صفة الجنة والنار) ؛ مسلم ١٨٠/١ – ١٨١ (كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) . وحديث الشفاعة حديث طويل مروى عن عدد من الصحابة من وجوه عده بألفاظ متقاربة ، =

وفى الصحيح أن أبا هريرة قال لرسول الله : أى الناس أسعد بشفاعتك يوم القيامة ؟ قال : « يا أبا هريرة لقد ظننت أن لا يسألنى عن هذا الحديث أحدٌ أوَّلُ منك ، لما رأيت من حرصك على الحديث . أسعد الناس بشفاعتى [يوم القيامة] (١) من قال : لا إلهٰ إلا الله خالصا من قلبه » (٢) . فبيَّن ﷺ أن أسعد الناس بشفاعته فى الآخرة أعظمهم إخلاصا لله / وتوحيداً له فى الدين .

ص ١٩٧

وذلك أنه من يشفع عنده بغير إذنه كان الشافع شريكا له فى العقل ، ولهذا سُمِّىَ الشفيع شفيعا لأنه يشفع للطالب ، كما قال تعالى : ﴿ مَّن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُ كِفْلٌ مِّنْهَا ﴾ [سورة النساء : ٨٥] فكل من أعان غيره على أمر فهو شافع له ، والشافع عند غيره تؤثر فيه حركة تغير اختياره ويكون شريكا له فى المطلوب ، والله منزه عن ذلك كله .

= وانظر ما ذكرته فى (د) ٣١/٧ ؛ ابن قيم الجوزية : حادى الأرواح ، ص ٢٢٣ – ٢٢٧ ؛ الترغيب والترهيب للمنذرى ٣٩٨/٥ – ٤٠٦ (ط . مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٣٣/١٣٥٢) ؛ جامع الأصول لابن الأثير الجزرى ١٢٣/١١ – ١٣٣ (ط . السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٥٤/١٣٧٣) ؛ اللؤلؤ والمرجان (وضعه محمد فؤاد عبد الباقى ، ط . عيسى الحلبى ١٩٤٩/١٣٦٨) جـ ١ ص ٥٢ – ٥٦ .

(١) يوم القيامة : زدتها ليستقيم الكلام وهى من ألفاظ الحديث .

(٢) الحديث – مع اختلاف فى الألفاظ – عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١١٧/٨ (كتاب الرقاق ، باب صفة الجنة والنار) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٣٧٣/٢ . وفيهما : « خالصا (خالصة) من قبل نفسه » .

وهو سبحانه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، فأسعد الناس بالمغفرة التى تُنال بالشفاعة وغير الشفاعة أعظمهم إخلاصا له ، لا من كان فيه شرك يرجو غير الله ويسأل غير الله ويعبد غير الله ، كما يفعل المشركون الذين اتخذوا من دون الله شفعاء ، سواء كانوا ملائكة أو أنبياء أو صالحين أو من يُظن فيهم الصلاح ، فيسألونهم ويستغيثون بهم إما فى مغيبهم وإما عند قبورهم .

وكثيرا ما يتمثل لهؤلاء المشركين صورة ذلك الشخص المستغاث به ، ويكون ذلك شيطانا تمثل على صورته ، ليضل ذلك المستغيث به المشرك ، كما كانت الشياطين تكلم الناس من الأصنام ، وكما يقع كثير من ذلك فى أرض الشرك : أرض الصين والترك والهند والغرب والجنوب والشمال ، يرون أحيانا أن ميتهم قد جاء وحدَّثهم بأمور وقضى لهم حوائج ، فيظنونه قد عاش بعد موته ، وإنما هو شيطان قد تمثَّل على صورته ، ومنهم من يصنع قربانا للشيطان ويقرب له مَيْتَة وما لم يذكر اسم الله عليه ، ويغنون غناءً يناسبه ، ويأتون بشيخ لهم يناسب ذلك الشيطان فيسقونه الدم أو يُفعل به الفاحشة أو ينطق بالكفر الذى يختاره الشيطان ، ثم يتكلم الشيطان إما منفردا وإما على لسان ذلك الشيخ ببعض ما يريدونه ، وربما صعد الشيخ فى الهواء وهم يرونه ، وقد يُحمل للشيطان بعض هؤلاء الشيوخ الذين لهم حال شيطانى فيطير به فى الهواء فيذهب به إلى مكان آخر ، وربما مشى به على الماء ، لكن لا بد أن يكون الشيخ / عاصيا لله ورسوله ، وكلما كان أفجر وأكفر كان أقرب له إلى الشياطين .

ظ ١٩٧

كما قال تعالى : ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ . تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٢١ ، ٢٢٢] .

وإذا كان من أولياء الله المتقين المطيعين لله ورسوله هربت منه هذه الشياطين ، وكان أعوانه جند الله من الملائكة والجن المؤمنين وغيرهم ، وقد يطيع الشياطين لولى الله فى بعض ما يأمر به من طاعة الله ورسوله تعظيماً له وإكراماً له ، لا طاعة لله ولرسوله ، فهذا يقع كثير : ولكن لم تسخر الجن والشياطين تسخيراً مطلقا لغير سليمان عليه السلام ، وهذه الأمور مبسوطة فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هؤلاء الفلاسفة كثيرا ما يظنون الأمور الذهنية المتصوَّرة فى الذهن حقائق ثابتة فى الخارج . وهذا الأمر غالب عليهم كثير فى كلامهم ، ومن تفطَّن له تبيَّن له وجه غلطهم فى كثير من مطالبهم ، مع أنهم لهم عقول ونظر وفضيلة بالنسبة إلى أتباعهم لا إلى أتباع الرسل .

وعلم القوم الذى كانوا يعرفونه هو الطب والحساب ، فلهم فى الطبيعيات كلام كثير جيد ، والغالب عليه الجودة . وكذلك فى الحساب فى الكم المنفصل والكم المتصل ، وفيهم خلاف كثير فى علم الهيئة وحركات الكواكب ومقاديرها . وكذلك فى سائر علومهم هم أكثر الطوائف اختلافا .

وإذا قال أبو عبد الله الرازى : « اتفقت الفلاسفة » فإنما عنده ما ذكره ابن سينا فى كتبه ، وكذلك كلام المشَّائين أتباع أرسطو ، وإلا فالفلاسفة أصناف مختلفة . وقد ذكر أبو الحسن الأشعرى فى كتابه

الكبير فى « المقالات » لما ذكر « مقالات غير الإسلاميين » وكذلك أبو عيسى الورَّاق والقاضى أبو بكر بن الطيب وغيرهم ممن يحكى مقالات الناس ويناظرهم : ذكروا من أقوال الفلاسفة واختلافهم ما يكون كلام المشّائين فيه قليل من كثير .

ص ١٩٨ وإذا / كان غاية فلسفتهم إنما هو العلم بكليات لا وجود لها فى الخارج ، إنما يوجد فى الخارج أشخاص معيَّنة ، وتلك الكليات لا وجود لها فى الخارج ، فليس هناك شيء يلائم النفس حتى تكون النفس كاملة سعيدة بمعرفته ، فتبين أن ما ذكروه من كمال النفس وسعادتها بعد الموت خطأً وضلال .

الحادى عشر **الوجه الحادى عشر** [1] : أن الكليات هى مطابقة لجزئياتها ، فإذا كانت الجزئيات تقبل التغير من حال إلى حال لم تكن الكليات ثابتة على حال ، فلا يكون العلم بها علما بشيء باقٍ . وكل مخلوق فإنه يقبل التغير من حال إلى حال ، على ما أخبرت به الرسل ودلت عليه العقول ، وإذا لم يكن فى الموجودات كليات عقلية أزلية أبدية لا تقبل التغير ، فيبقى ما فى النفس من هذه الكليات المتعلقة بالمخلوقات جهلا لا علما ، وذلك مثل : الكليات الطبيعية ، وهو أن النار تحرق ، فإن هذا له شروط وموانع ، فقد لا تحرق لفوات الشروط أو وجود المانع ، وليست الموانع أمراً محدودا ، فلا يمكن العلم القاطع أن كل نار تحرق بالفعل لما من عادته أن تحرقه ، ثم هم يدَّعون قدم الأفلاك وبقائها ، وكذلك العقول والنفوس .

---

(١) بدأ الوجه العاشر فيما سبق ، ص ٢٧٣ .

فيقال : هذه أمور معيَّنة لا كلية ، فإذا كانت النفس تبقى ببقاء معلومها ، فالمعلوم الباقى الأزلى الأبدى الذى لا ريب فى بقائه وقدمه وهو رب العالمين ، فالسعادة والكمال فى معرفته وعبادته ، وهذا هو العلم الأعلى الذى هو علم بالرب الأعلى ، ليس العلم هو العلم بوجود مطلق وأقسامه ، كما قوله هؤلاء ومن تبعهم ، حتى أدخل ذلك فى أصول الفقه الرازى ونحوه ، ويحيلون بالبرهان على العلم الأعلى الناظر فى الوجود ولواحقه .

وقد بسطنا الكلام فى غير هذا الموضع على كلامهم فى الحد والبرهان ، وبيَّنا ما عليه نظَّار المسلمين فى الحد ، وأن المقصود به التمييز للمحدود من غيره ، فمقصوده تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ، / سواء كان حد الشىء اسم وهو الحد بحسب الاسم ، أو لشىء موجود وهو الحد بحسب الحقيقة ، وهذا الحد يحصل بالعرف المطابق للمحدود فى العموم والخصوص ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه ، فيكون الحد مطّرداً منعكسا ، كالاسم مع المسمَّى .

ص ١٩٨

وأما ما يدعونه هم من أن الحد يحصل به معرفة حقيقة المحدود فى الخارج ، وأنه يكون بالصفات الذاتية الداخلة فى الحدود المركبة من الجنس والفصل . فهذا مما تكلم نظَّار المسلمين على خطئهم فيه من وجوه ، كما بيّناه فى موضعه ، وبيّنّا [1] أن قولهم : إن الإنسان مركّب من الجنس والفصل : إن أريد به تركيب ما فى الذهن فهذا صحيح ، فإن الإنسان إذا تصور فى نفسه حيوانا ناطقا ، كان ما تصوره مركبا من هذا وهذا ، وإن

---

(١) فى الأصل : وبينوا .

تصور حيوانا ضاحكا كان ما تصوره مركبا هذا وهذا ، وكان لفظه دالًّا على ما تصوره بالمطابقة ، وعلى بعضه بالتضمن ، وعلى الخارج عنه اللازم له بالالتزام ، فالمجموع هو مجموع الماهية التى تصورها فى نفسه ، وجزؤها هو جزء الماهية ، وهو المدلول عليه بالتضمن ، والخارج عنها اللازم لما هو اللازم للماهية المقصودة فى الذهن ، فيعود تمام الماهية وجزؤها الداخل ولازمها الخارج إلى ما دلّ عليه بالمطابقة والتضمن والالتزام . هذا هو الذى يتحصل من هذا كما حرره من حرره ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

وأما أن تكون صفات الموصوف اللازمة بعضها داخل فى ماهيته الخارجة وبعضها خارج عن ماهيته الخارجة فهذا باطل ، وما ذكروه من الفروق الثلاثة بين الذاتى المقوّم والعرضى اللازم قد اعترفوا هم ببطلانها ، وقد بُيِّن بطلانها بالدليل .

وما ذكروه من الوسط بين بعض اللوازم وبعضها [1] أراد به أئمتهم كابن سينا ونحوه أنه الدليل ، كما يقولون : الحد الأوسط ، فجعلوا من الذات ما يعلم بلا دليل ، ومنها ما لا يعلم إلا بالدليل . وهذا فرق يرجع إلى علم / العالم بها ، لا إلى حقيقة هى علمها فى نفس الأمر ، فظن من ظن من متأخريهم أنهم أرادوا بالوسط أن الصفات اللازمة تارة يتصف بها الموصوف بنفسها ، وتارة يكون بينه وبينها وسط فى هذا الاتّصاف . ص ١٩٩

(١) فى الأصل : وبعض .

واضطربوا هنا اضطرابا يظهر به أن القوم فى ظلمات بعضها فوق بعض ، فكلام سلفهم فيه خطأً كثير ، وقد حصل فى النقل والترجمة ما حصل من الخطأ ، ويزيده متأخروهم خطأً ، فصاروا فى شر من دين اليهود والنصارى ، فإن ذاك أصله حق جاء من عند الله ولكن هم بدَّلوا وغيَّروا ، وهؤلاء كان الأُصل فاسدا وكثر الفساد فى الفروع ، فإن حاصل ما انتهى إليه أرسطو فى الإلٰهيات فيه من الفساد ما لا يسعه هذا الموضع ، والقوم من أجهل الناس بذلك ، وفيه من الغلط أكثر مما فى الطبيعيات .

وهذا إذا اقتصر على الفلسفة الموروثة عن أولئك ، ولكن المنتسبون إلى الإسلام منهم والعربية صار لهم بسبب ما استفادوه من المسلمين من العقليات الصحيحة والمعارف الإلٰهية ما صاروا به خيرا من أوَّليهم وأعلم وأعقل . ولهذا يوجد فى كلام ابن سينا وأمثاله من تحقيق الأمور الإلٰهية والكليات العقلية ما لا يوجد لأوَّليهم ، وإن كان هو وأمثاله عند أهل الإيمان بالله ورسوله من جملة المرتدين والمنافقين .

وإذا قالوا : الإنسان مركَّب من الحيوان والناطق ، أو من الحيوانية والناطقيه ، فإن أرادوا أنه مركَّب من جوهرين ، لزم أن يكون كل موصوف بصفات لازمة ذاتية مركَّبا من جواهر كثيرة ، فيكون فى الإنسان جوهر هو جسم ، وجوهر هو حسَّاس ، وجوهر هو نام ، وجوهر هو متحرك بالإرادة ، وجوهر هو ناطق ، وهذا مما يعلم كل عاقل أنه فاسد . وإن أرادوا أنه مركّب من عرض ، فالجوهر كيف يتركّب من الأعراض ؟ وكيف تكون الأعراض قائمة به مقوِّمة له سابقة عليه ، وتكون هى / أجزاءه ؟ وهل تكون قط

ظ ١٩٩

صفة موصوف متقدمة عليه بوجه من الوجوه ؟ لا سيما وهم يثبتون تقدّما فى الخارج ، لكنه تقدّم كلى مثلما يدَّعونه من تقدم العلة على المعلول .

وكلامهم فى هذا أيضا فاسد ، فإنه لا يُعرف قط أن الفاعل متقدّم على مفعوله إلا تقدما حقيقيا ، بحيث يكون الفعل بعده حقيقة ، وهو الذى يسمونه [(١)] تقدّم بالزمان ، وسواء سمى الفاعل علة أم لم يسم .

وأما قول القائل : حرّكت يدى فتحرك الخاتم ، فحركة اليد ليست علة فاعلة لحركة الخاتم ، بل المحرّك لليد هو المحرك للخاتم ، والخاتم فى اليد كأصبع فى يد ، وليست حركة الكف علة لحركة الأصبع ، ولكنهما متلازمان لما بينهما من الاتصال .

وقد بُيِّن هذا فى موضعه ، وبيِّن أن ما يدَّعونه من الفاعل الموجب بالذات الذى يكون مفعوله مساوقاً له بالزمان مما اجتمع الأوَّلون والآخرون من جميع طوائف العقلاء على فساده ، حتى أرسطو وأتباعه من الفلاسفة المتقدمين . وإنما قال هذا بعض المتفلسفة كابن سينا وأمثاله ، الذين ادَّعوا أن الممكن بنفسه الذى يقبل الوجود والعدم يكون بنفسه قديما أزليا واجبا بغيره .

وهذا قول شرذمة منهم ، وأما جمهور الفلاسفة القائلون بقدم العالم كأرسطو وأتباعه ، والقائلون بحدوثه ، فكلهم ينكرون هذا كما ينكره سائر

---

(١) فى الأصل : وهو التى يسمونها .

العقلاء ، ويقولون : الممكن لا يكون إلا محدثا ، فكل ما كان ممكنا يقبل أن يكون موجودا ويقبل أن يكون معدوما لم يكن إلا حادثا ، كما قد بُسط في موضعه .

وحينئذ فإذا قالوا : النفس تبقى ببقاء معلومها ، فليس من المعلومات المشهودة ما هو باقٍ أبدا لا يستحيل من حال إلى حال ، ولا في المعلومات الموجودة التى يعلمون وجودها بالبرهان عندهم ما هو باق أزلا وأبدا لا يستحيل من حالٍ إلى حال إلا الله وحده . وما يثبتونه من العقول والنفوس ليس له حقيقة إلا في الوجود الذهنى لا الخارجى . وأما نفوس بنى آدم وإن كانت / باقية ، فهى العالمة التى تكمل وتبقى ببقاء معلومها . ص ٢٠٠

والمقصود أى ليس لها موجود معلوم يُعلم بالبرهان بقاؤه أزلا وأبداً ليبقى ببقائه إلا الله وحده ، وإذا قالوا : تصير عالما معقولاً مطابقا للعالم الموجود ، فهذا العالم ليس ثابتا على حال من الأحوال ، بل هو يستحيل من حال إلى حال .

أما على القول الحق فإن الأفلاك مخلوقة ومستحيلة ، وأما على زعمهم بأنها أزلية أبدية فليست كلية ، إنما هى أشياء معيّنة ، فهى من قبيل الحسيّات لا من قبيل المعقولات الكلية . ولهذا لما قال من قال منهم — كابن سينا ونحوه : — إن الرب لا يعلم الجزئيات إلا على وجه كلى ، وقال : إنه يعلم نفسه ويعلم ما يصدر عنه ، صار متناقضاً ، فإنه سبحانه معيَّن ، وما يصدر عنه معيَّن ، والعقول معيَّنة لا كلية ، والأفلاك معيّنة لا كلية ،

فكيف يُقال : لا يعلم إلا الكليات ، ويقال مع ذلك : إنه يعلم ما يصدر عنه ؟

ولهذا كان هذا مما احتج به عليه المسلمون المثبتون للصفات ، واستدركه عليه أتباعه كالطوسى . فأما المسلمون فقالوا : كلامه صريح بإثبات كثرة المعلوم ، وهو دائما يفر من الكثرة . وأما الطوسى فلما رأى هذا لازماً أنكره على ابن سينا ، وادّعى أن علمه بالمعلومات هى نفس المعلومات ، وزعم أنه حقّق هذا ، وهذا من أفسد ما قيل فى العالم وأبعده عن العقل .

ولقد كان الناس يعجبون ويسخرون من قول الفلاسفة : إن العلم هو العالِم ، والعلم هو القدرة ، فيجعلون هذه الصفة هى الأخرى ، ويجعلون الصفة هى الموصوف ، فإن فساد هذا من أبين الأمور فى العقل ، والعلم بفساده ضرورى ، فجاء هذا المتأخر منهم ففر إلى ما هو شر من ذلك ، فقال : بل العلم نفس المعلومات . وهذا ما عرفت أحداً من العالمين سبقه إليه ، وهم يدَّعون معرفة العقليات ، وهذا كلامهم فى رب العالمين ، لا يقوله إلا من هو من أضل الناس .

وهم إنما قالوا ما قالوه فرارا من كثرة الصفات وفرارا من حلول الحوادث ، ولهذا كان كثير من أساطينهم / — أو أكثرهم — وكثير من متأخريهم ، كأبى البركات ، يخالفونهم فى هذين الأصلين ، ويقولون بإثبات الصفات وبقيام الحوادث به ، كما قد حكيت مقالاتهم ، فإن عامة الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو كانوا يقولون بحدوث الأفلاك ، لكن

ط ٢٠٠

كانوا فى المادة : هل يقال بحوادث لا أول لها ، ولكل مادة مادة ، أو يقال بمادة قديمة أو حديثة ؟ وأما صورة الفلك فكانوا يقولون بحدوثها كما أخبرت به الرسل ، وأول من عُرف عنه القول بقدمها أرسطو .

هذا ذكره غير واحد من أهل المقالات ، وبحث أرسطو فى كتابه يدل على ذلك ، وقد بسط الكلام على أرسطو نفسه وأقواله المنقولة عنه فى الإلٰهيات ، وبيِّن ما فيها من قلة العلم وكثرة الجهل ، وأنهم من أبعد الناس معرفة برب العالمين .

والذى لا ريب فيه أنهم لا يؤمنون بالله ولا بملائكته ولا رسله ولا اليوم الآخر ، ولا يدينون دين الإسلام الذى بعث الله به جميع الرسل ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، فإن هذا دين الإسلام الذى لا يقبل الله من أحد من الأوّلين والآخرين دينا غيره .

الإسلام دين جميع الأنبياء ولا يقبل الله من أحد دينا غير دين الإسلام

قال تعالى عن نوح : ﴿ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللهِ فَعَلَى اللهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [سورة يونس : ٧١ ، ٧٢] .

وقد ثبت فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه أول رسول بعث إلى أهل الأرض (١) ، وأنه قال : ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [سورة الزمر : ١٢] .

---

(١) أخرج الترمذى فى سننه ٥/٢٤٥ (كتاب المناقب ، باب ما جاء فى فضل =

وقال تعالى عن إبراهيم : ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ . إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ . وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٣٠ - ١٣٢] .

وقال : ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفاً مُّسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة آل عمران : ٦٧] .

ص ٢٠١

وقال : ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة النحل : ١٢٠] .

وقال : ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٦١] .

= النبي ﷺ) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قالوا يا رسول الله - ﷺ - متى وجبت لك النبوة ؟ قال : « وآدم بين الروح والجسد » . قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث أبي هريرة ، لا نعرفه إلا من هذا الوجه . وجاء حديث آخر بنفس المعنى عن ميسرة الفجر رضي الله عنه في المسند (ط . الحلبي) ٥٩/٥ ونصه : « قلت يا رسول الله : متى كتبت نبيا ؟ قال : « وآدم عليه السلام بين الروح والجسد » . وهو عن رجل من الصحابة بلفظ متى جعلت نبيا في المسند (ط . الحلبي) ٦٦/٤ ، ٣٧٩/٥ . وجاء حديث آخر عن العرباض بن سارية رضي الله عنه في المسند (ط . الحلبي) ١٢٧/٤ ، ١٢٨ ولفظه (ص ١٢٨) : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : إني عبد الله في أم الكتاب لخاتم النبيين وإن آدم لمنجدل في طينته ، وسأنبئكم بتأويل ذلك : دعوة أبي إبراهيم ، وبشارة عيسى قومه ، ورؤيا أمي التي رأت أنه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام ، وكذلك ترى أمهات النبيين صلوات الله عليهم » ، وانظر : مجمع الزوائد ٢٢٣/٨ - ٢٢٤ .

وقال عن قوم موسى : ﴿ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴾ [سورة يونس : ٨٤] .

وقال عن سحرة فرعون : ﴿ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ . رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٤٧ ، ٤٨] – إلى قوله – ﴿ إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَن كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٥١] . وقال فى الآية الأخرى : ﴿ رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٢٦] .

وقال عن يوسف الصديق : ﴿ تَوَفَّنِى مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِى بِالصَّالِحِينَ ﴾ [سورة يوسف : ١٠١] .

وقال عن بلقيس : ﴿ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة النمل : ٤٤] .

وقال عن أنبياء بنى اسرائيل : ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِى ثَمَناً قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [سورة المائدة : ٤٤] .

وقال عن الحواريين : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِى وَبِرَسُولِى قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾ إلى قوله : ﴿ وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ [سورة المائدة : ١١١ – ١١٢] .

فهذه الرسل وأممهم من نوح إلى الحواريين كلهم على الإسلام ،

وكذلك كل من كان قبلنا من أهل السعادة فهو مؤمن . قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٦٢] . وفى الآية الأخرى ﴿ والصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى ﴾ [سورة المائدة : ٦٩] ، فإن النصارى أفضل من الصابئين ، فلما قُدِّموا عليهم نُصب لفظ « الصابئين » ولكن « الصابئون » أقدم فى الزمان فقدِّموا ها هنا لتقدّم زمنهم ، ورُفع اللفظ ليكون ذلك عطفا على المحل ، فإن المعطوف على المحل مرتبته التأخير ليشعر أنهم مؤخرون فى المرتبة وإن قُدِّموا فى الزمن واللفظ .

وهو سبحانه ذكر فى سورة الحج ملل العالم فقال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا والصَّابِئِينَ والنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة الحج : ١٧] / فأخبر أنه يفصل بين أهل الملل أجمعين ، ولم يذكرهم هنا ليتبين المحمود منهم فى الآخرة . وفى سورة البقرة والمائدة ذكر أربعة أصناف : المسلمين والذين هادوا والنصارى والصابئين ثم قال : ﴿ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٦٢] فدل على أن هذه الأربعة منهم من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا ، وأولئك هم السعداء فى الآخرة ، بخلاف من لم يكن من هؤلاء مؤمنا بالله واليوم الآخر وعمل صالحا ، وبخلاف من كان من المجوس والمشركين ، فهؤلاء كلهم لم يُذكر منهم سعيدٌ فى الآخرة .

ظ ٢٠١

وكذلك الإسلام العام . قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ . بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١١١ ، ١١٢] .

وقال : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً ﴾ [سورة النساء : ١٢٥] .

وقد ثبت فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه قال : « إِنَّا معاشر الأنبياء ديننا واحد ، وإن أَوْلى الناس بابن مريم لأنا ، إنه ليس بينى وبينه نبى » (١) . ولهذا ترجم البخارى على ذلك : « باب ما جاء فى أن دين الأنبياء واحد » (٢) .

---

(١) لم أجد الحديث بهذا اللفظ ، ولكن روى البخارى فى صحيحه ١٦٧/٤ (كتاب الأنبياء ، باب واذكر فى الكتاب مريم) عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « أنا أولى الناس بعيسى بن مريم فى الدنيا والآخرة ، والأنبياء إخوة لعلات ، أمهاتهم شتى ، ودينهم واحد » . وروى حديثا آخر يقاربه فى اللفظ فى نفس الصفحة . وروى مسلم الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه بألفاظ مقاربة من ثلاثة طرق فى صحيحه ١٨٣٧/٤ (كتاب الفضائل ، باب فضائل عيسى عليه السلام) . وقال ابن حجر فى فتح البارى (ط . السلفية) ٤٨٩/٦ : « والعَلَّات بفتح المهملة : الضرائر . وأصله أن من تزوج امرأة ثم تزوج أخرى كأنه علَّ منها . والعلل : الشرب بعد الشرب . وأولاد العلات : الإخوة من الأب وأمهاتهم شتى » .

والحديث بمعناه فى : سنن أبى داود ٣٠٢/٤ (كتاب السنة ، باب فى التخيير بين الأنبياء) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٣١٩/٢ ، ٤٠٦ ، ٤٣٧ ، ٤٦٣ ، ٤٨٢ ، ٥٤١ ؛ ترتيب مسند الطيالسى ٨٤/٢ .

(٢) لم أستطع معرفة مكان هذه العبارات فى صحيح البخارى .

وقال تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا والَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ﴾ [سورة الشورى : ١٣] فقد أمر الرسل أن يقيموا الدين ولا يتفرَّقوا فيه .

وقال فى الآية الأخرى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ . وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فاتَّقُونِ . فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٥١ – ٥٣] فذم الذين تفرَّقوا على الأنبياء ، فآمن هؤلاء ببعض وهؤلاء ببعض ، وهم الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعا .

وقال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ . مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [سورة الروم : ٣٠ – ٣١] .

ص ٢٠٢

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٩] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِك سَبِيلاً . أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُّهِيناً ﴾ [سورة النساء : ١٥٠ ، ١٥١] .

وقال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِين آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ واللهُ يَهْدِى مَن يَشاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٣] . قال ابن عباس : وكان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام ، وقوله : (كان الناس أمة واحدة) أى على الحق وهو دين الإسلام ، فاختلفوا . كما ذكر ذلك فى سورة يونس ، هذا قول الجمهور وهو الصواب (١) .

وقد قيل : كانوا أمة واحدة على الباطل (٢) وهو من الباطل ، فدين الله تعالى الذى ارتضاه لنفسه دين واحد فى الأوَّلين والآخرين ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، وهذا هو دين الإسلام ، وتنوع الشرائع كتنوع الشريعة الواحدة للشىء الواحد ، فإن محمداً ﷺ خاتم النبيين وأفضل المرسلين لا نبى بعده ، وقد بُعث بدين الإسلام ما زال الإسلام دينه ، وقد

الدين واحد هو الإسلام والشرائع تتنوع

---

(١) روى الطبرى بسنده (ط . المعارف) ٢٧٥/٤ عن ابن عباس قال : « كان بين نوح وآدم عشرة قرون ، كلهم على شريعة من الحق . فاختلفوا ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين . قال : وكذلك هى فى قراءة عبد الله : « كان الناس أمة واحدة فاختلفوا » . وعلق الشيخ أحمد شاكر على هذا الأثر (٤٠٤٨) بقوله : « رواه الحاكم فى المستدرك ٢ : ٥٤٦ – ٥٤٧ ، وقال : « هذا حديث صحيح على شرط البخارى ولم يخرجاه » ووافقه الذهبى » .

(٢) يقول ابن الجوزى فى تفسيره « زاد المسير » ٢٢٩/١ : « وفى ذلك المقصد الذى كانوا عليه قولان . أحدهما : أنه الإسلام ، قاله أبىّ بن كعب وقتادة والسدى . والثانى أنه الكفر ، رواه عطية عن ابن عباس » .

أُمر أولا باستقبال صخرة بيت المقدس ، ثم أُمر ثانيا باستقبال الكعبة ، والدين واحد وإن تنوعت الشريعة . فكذلك قوله تعالى : ﴿ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنهَاجاً ﴾ [سورة المائدة : ٤٨] (١) .

فما جعله الله لكل كتاب من الشرعة والمنهاج والمنسك لا يمنع أن يكون الدين واحد ، فالذين كانوا يتمسكون بالتوراة والإنجيل قبل النسخ والتبديل كانوا على دين الإسلام ، وإن كان لهم شريعة تختص بهم ، وكذلك المتمسكون بالإنجيل قبل النسخ والتبديل على دين الإسلام ، وإن كان المسيح قد نسخ بعض ما فى التوراة / وأحلَّ لهم بعض الذى حُرِّم عليهم ، وكذلك محمد ﷺ بُعث بدين الإسلام وإن نسخ الله ما نسخه كالقبلة ، ومن لم يتّبع محمدا لم يكن مسلما بل كافرا ، ولا ينفعه بعد أن بلغه دعوة محمد التمسك بما يخالف ما أُمر به ، فإن ذلك لا يُقبل منه .

ط ٢٠٢

ولهذا لما أنزل الله تعالى : ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [سورة آل عمران : ٨٥] قالت اليهود والنصارى : « نحن مسلمون » ، فقال تعالى : ﴿ وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [سورة آل عمران : ٩٧] ، فقالوا : « لا نحج » . فقال تعالى : ﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة آل عمران : ٩٧] (٢) ، وقد روى الترمذى وغيره عن النبى

---

(١) جاءت الآية فى الأصل محرفة : وأن احكم بينهم بما أنزل الله ... إلخ .

(٢) انظر فى هذا الأثر الذى رواه الطبرى عن عكرمة فى تفسيره (ط . المعارف) ٥٧١/٦ (الآثار ٧٣٥٦ - ٧٣٥٨) ، ٥٠/٧ (الأثر رقم ٧٥١٨) .

ﷺ أنه قال : « من ملك زادا أو راحلة تبلّغه إلى بيت الله ولم يحج ، فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا » (١) .

وقال تعالى : ﴿ شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ . إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ . فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ للهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ والْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٨ – ٢٠] ، فأخبر سبحانه أن الدين عنده هو الإسلام أولا وآخرا وهو دين واحد ، ثم بيّن أن أهل الكتاب إنما اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم من بعضهم على بعض ، لا لأجل طلب الحق .

وهذا كقوله تعالى : ﴿ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ . وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾ [سورة البينة : ٤ ، ٥] .

---

(١) الحديث – بألفاظ مقاربة – عن علي رضي الله عنه في : سنن الترمذي ٢/١٥٣ – ١٥٤ (كتاب الحج ، باب ما جاء من التغليظ في ترك الحج) . وقال الترمذي : « هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وفي إسناده مقال ، وهلال بن عبد الله مجهول ، والحارث يُضَعَّف في الحديث » . وهو في الترغيب والترهيب ٢/٣٣٤ وقال المنذري : « رواه الترمذي والبيهقي من رواية الحارث عن علي » . وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير ٥/٢٥٣ .

وقال فى الآية الأخرى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ . وَآتَيْنَاهُم بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ . ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ . إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة الجاثية : ١٦ - ١٩] .

ص ٢٠٣

والاختلاف المطلق الذى ذمّه الله تعالى فى القرآن أن تبتدع كل طائفة قولا يلتبس فيه الحق والباطل ، فتخالف كل طائفة الطائفة الأخرى وتعاديهم ، وكلهم مخالفون لما بعث الله به الرسل من دين الإسلام ، كاختلاف اليهود والنصارى فى المسيح وغيره ، واختلاف أهل الأهواء من هذه الأمة .

الإسلام وسط فى الملل وأهل السنة وسط فى الإسلام

فإن الإسلام وسط فى الملل بين الأطراف المتجاذبة ، والسنة فى الإسلام كالإسلام فى الملل ، فالمسلمون فى صفات الله تعالى وسط بين اليهود الذين شبّهوا الخالق بالمخلوق ، فوصفوا الخالق بالصفات التى تختص بالمخلوق ، وهى صفات النقص ، فقالوا : إن الله فقير ، وإن الله بخيل ، وإن الله تعب لما خلق العالم فاستراح ؛ وبين النصارى الذين شبّهوا المخلوق بالخالق ، فوصفوه بالصفات المختصة بالخالق فقالوا : هو الله .

والمسلمون وصفوا الخالق بصفات الكمال ونزّهوه عن صفات النقص ، ونزّهوه أن يكون شىءٌ كفوا له فى شىء من صفات الكمال ، فهو منزّه عن صفات النقص مطلقا ، ومنزّه فى صفات الكمال أن يماثله فيها شىء من المخلوقات .

وكذلك هم فى الأنبياء وسط ، فإن اليهود كما قال فيهم : ﴿ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٨٧] ، وكذلك كانوا يقتلون الأنبياء ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس .

والنصارى غلوا فأشركوا بهم ومن هو دونهم . قال الله فيهم : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة التوبة : ٣١] .

والمسلمون آمنوا بهم كلهم ولم يفرقوا بين أحد منهم ، فإن الإيمان بجميع النبيين فرض واجب ، ومن كفر بواحد منهم فقد كفر بهم كلهم ، ومن سبَّ نبيا من الأنبياء فهو كافر يجب قتله / باتفاق العلماء ، وفى استتابته نزاع . قال تعالى : ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ والْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٣٦] .

ط ٢٠٣

وقال تعالى : ﴿ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ ﴾ [سورة البقرة : ١٧٧] .

وقال تعالى : ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ . لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا

إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٥ ، ٢٨٦]
والآية الأخرى . وفى الصحيحين عن النبى ﷺ أنه قال : « من قرأ الآيتين فى آخر سورة البقرة فى ليلة كفتاه » (١) . وقد ثبت عنه فى الصحيح أنه كان يقرأ فى ركعتى الفجر بسورتى الإخلاص : قل يا أيها الكافرون ، وقل هو الله أحد (٢) . وتارة يقرأ فى الأولى بآية الايمان التى فى البقرة ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا ﴾ الآية ، وفى الثانية بآية الاسلام فى آل عمران : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٦٤] (٣) .

وكذلك المسلمون وسط فى النسخ ، فإن اليهود قالوا : ليس لرب العالمين أن يأمر ثانيا بخلاف ما أمر به أولا . والنصارى جوَّزوا لرؤوسهم أن

---

(١) الحديث عن أبى مسعود الأنصارى رضى الله عنه فى : البخارى ٨٤/٥ (كتاب المغازى ، باب حدثنى خليفة) ؛ مسلم ٥٥٤/١ - ٥٥٥ (كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة) . والحديث فى البخارى ومسلم فى مواضع أخرى وهو فى سنن أبى داود والترمذى وابن ماجة والدارمى والمسند .

(٢) فى مسلم ٥٠٢/١ (كتاب صلاة المسافرين ، باب استحباب ركعتى الفجر ....) عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قرأ فى ركعتى الفجر : قل يا أيها الكافرون ، وقل هو الله أحد .

(٣) فى صحيح مسلم (فى نفس الكتاب والباب السابقين (حديث رقم ٩٩) عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان يقرأ فى ركعتى الفجر فى الأولى منهما : قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا ... الآية التى فى البقرة . وفى الآخرة منهما : آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون . وعنه رضى الله عنه (حديث رقم ١٠٠) كان رسول الله ﷺ يقرأ فى ركعتى الفجر : قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا . والتى فى آل عمران : تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم .

يغيّروا شريعة المسيح فيحلّلوا ما شاءوا ويحرموا ما شاؤا . والمسلمون قالوا : رب العالمين يأمر بما يشاء ، له الخلق والأمر ، وليس لأحد من الخلق أن يغيّر دينه ولا يُبدّل شرعه ، ولكن هو يحدث من أمره ما يشاء ، فينسخ ما يشاء ويثبت ما يشاء .

وكذلك فى الشرائع كالحلال والحرام ، فإن اليهود حُرِّمت عليهم طيبات أُحلت لهم عقوبةً لهم ، وعليهم تشديد فى النجاسات : يجتنبون أشياء كثيرة طاهرة مع اجتناب النجاسة . والنصارى لا يحرِّمون ما حرَّمه الله ورسوله ، بل يستحلُّون الخبائث ويباشرون النجاسات ، وكلما كان الراهب أكثر ملابسة للنجاسات والخبائث كان أفضل عندهم . والمسلمون أباح الله لهم الطيبات وحرَّم عليهم الخبائث ، وهم / وسط في سائر الأمور ، وليس هذا موضع بسط ذلك . ص ٢٠٤

وكذلك أهل السنة فى الإسلام ، فهم فى الصحابة وسط بين الرافضة التى يغلون فى على فيجعلونه معصوماً أو نبيا أو إلٰها ، وبين الخوارج الذين يكفِّرونه .

وهم وسط فى الوعيد بين الوعيدية من الخوارج والمعتزلة ، وبين المرجئة الذين لا يجزمون بتعذيب أحد من فسَّاق الأمة .

وهم فى القدر وسط بين النفاة للقدر من المعتزلة وغيرهم ، وبين الجهمية المثبتة الذين ينكرون حكمة الله فى خلقه وأمره .

وهم فى الصفات وسط بين المعطِّلة الذين ينفون صفات الله أو بعضها ويشبِّهونه بالجماد والمعدوم ، وبين الممثِّلة الذين يمثِّلون صفاته

بصفات خلقه ، فيصفون الله بصفات خلقه . فيصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، من غير تعطيل ولا تمثيل ، ومن غير تكييف ولا تحريف . .

فمن حين بُعث محمد ﷺ لم يكن الإسلام إلا ما أمر به ، لأن الإسلام أن يستسلم العبد لله رب العالمين لا لغيره ، فمن استسلم له ولغيره فجعل له ندا فهو مشرك . قال الله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا للهِ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٥] .

ومن استكبر عن عبادة الله فلم يستسلم له فهو معطِّل لعبادته ، وهو شر من المشركين كفرعون وغيره . قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [سورة غافر : ٦٠] .

والإسلام إنما يكون بأن تعبد الله وحده لا شريك له ، وإنما يُعبد بما أَمَرَ به ، فكل ما أمر به فهو حين أمر به من دين الإسلام وحين (١) نهى عنه لم يبق من دين الإسلام ، كما كانت الصخرة أولا من دين الإسلام ، ثم لما نهى عنها لم تبق من دين الإسلام . فلهذا صار المتمسك بالسبت وغيره من الشرائع المنسوخة ليس من دين الإسلام ، فكيف بالمبدَّل ؟!

والله تعالى قط لم يرض له دينا غير الإسلام ، ولا أحد من رسله – لا سيما خاتم الأنبياء – فإنه لم يرض من أحد إلا بدين الإسلام ، لا من

---

(١) فى الأصل : وحيث .

المشركين ولا من / الذين أوتوا الكتاب . وقوله تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ . لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴾ إلى آخرها [سورة الكافرون] وهى كلمة تقتضى براءته من دينهم ، وأن دينى لى وأنتم بريئون منه ، ودينكم لكم وأنا برىء منه . ط ٢٠٤

كما قال تعالى فى الآية الأخرى : ﴿ وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّى عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِىءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة يونس : ٤١] ، فقوله : (لى عملى ولكم عملكم) هو نظير قوله : (لكم دينكم ولى دين) وقرنه بمقتضاه وموجبه فقال : ﴿ أنتم بريئون مما أعمل وأنا برىء مما تعملون ﴾ .

ولهذا قال النبى ﷺ فى هذه السورة هى براءة من الشرك . ولهذا كان يقرأها كثيرا مع (قل هو الله أحد) فى ركعتى الفجر وركعتى الطواف وغيرهما ، لأن فيهما التوحيد : هذه فيها توحيد العمل والإرادة ، وتلك فيها توحيد القول والعلم [(١)] . وإذا قال فى تلك : (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ) فأمره أن

---

(١) انظر تفسير ابن كثير لسورة (قل يا أيها الكافرون) فقد ذُكر فيه أنه ثبت فى صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قرأ بها وبـ (قل هو الله أحد) فى ركعتى الطواف ، ومن حديث أبى هريرة أنه قرأ بهما فى ركعتى الفجر . وأورد ابن كثير عدة أحاديث رواها أحمد والطبرانى جاء فيها أن (قل يا أيها الكافرون) براءة من الشرك . وانظر : مسلم ٨٨٨/٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبى ﷺ) . وأخرج أبو داود فى سننه ٤٢٨/٤ (كتاب الأدب ، باب ما يقول عند النوم) عن فروة بن نوفل عن أبيه أن النبى ﷺ قال لنوفل : « اقرأ (قل يا أيها الكافرون) ثم نم على خاتمتها ، فإنها براءة من الشرك » . والحديث فى : سنن الترمذى ١٤٠/٥ (كتاب الدعوات ، باب منه) .

يقول ما هو خبر عن الله بأنه الأحد الصمد ، وقال فى هذه : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ . لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴾ فأمره أن يقول أنه لا يعبد ما يعبدون من دون الله ، إذ لا يعبد إلا الله وحده .

ومثل هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ﴾ [سورة الشورى : ١٥] أى لا خصومة [١] . والحجة هى ما يحتج به الخصم وإن كان باطلا ، فليس من شرط لفظ « الحجة » أن تكون حقًّا ، بل إذا كانت حقا سميت بيِّنة وبرهانا ودليلا . ولهذا قال تعالى : ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [سورة النساء : ١٦٥] ، ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ﴾ [سورة البقرة : ١٥٠] ، وهم المشركون يحتجون عليكم بحجة باطلة ، فيقولون : قد رجع إلى قبلتنا فيوشك أن يرجع إلى ديننا ، وبهذا فسر الآية علماء الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، ومن قال من المتأخرين إن « إلا » بمعنى الواو ، وقالوا : إن المراد : لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا منهم ، قولهم من الباطل الذى [٢] / يظهر فساده من وجوه كثيرة [٣] .

ص ٢٠٥

---

(١) قال ابن كثير فى تفسير هذه الآية : « لا حجة بيننا وبينكم : أى لا خصومة . قال السدي : وذلك قبل آية السيف . وهذا مُتَّجه ، لأن هذه الآية مكية ، وآية السيف بعد الهجرة » .

(٢) فى الأصل : للذى ، وهو تحريف .

(٣) انظر تفسير الطبرى (ط . المعارف) لهذه الآية ٣/١٩٩ - ٢٠٧ وانظر قول الطبرى : « .... فبينٌ خطأُ قول من زعم أن معنى قوله : « إلا الذين ظلموا منهم » : ولا الذين ظلموا منهم ، وأن « إلا » بمعنى الواو ... » .

وقال تعالى : ﴿ والَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾ [سورة الشورى : ١٦] وقال في الحق : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ ﴾ [سورة الأنعام : ٨٣] .

وقد قال ﷺ فى الحديث المتفق على صحته : « إنكم تختصمون إلىَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له بنحو مما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعا من النار » (١) .

وقد قال طائفة من المفسرين أن هذه السورة منسوخة ، أى فيما ظنوها دلت عليه من ترك القتال ، فإنهم ظنوا أن قوله : (لكم دينكم ولى دين) يتضمن ترك القتال . ومعلوم أن الله لم يأمر نبيه بمكة بالقتال بل إنما أمره بالقتال بالمدينة ، وأول آية نزلت فى القتال قوله : ﴿ أُذِنَ لِلَّذينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ [سورة الحج : ٣٩] ، فأذن الله لهم أولا فيه ثم كُتب عليهم ثانيا فقال : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٦] .

---

(١) الحديث عن أم سلمة رضى الله عنها فى : البخارى ٣/١٨٠ (كتاب الشهادات ، باب من أقام البينة بعد اليمين) ، ٩/٢٥ (كتاب الحيل ، باب حدثنا محمد بن كثير) ، ٩/٦٩ (كتاب الأحكام ، باب موعظة الإمام للخصوم) ؛ مسلم ٣/١٣٣٧ - ١٣٣٨ (كتاب الأقضية ، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة) . والحديث فى سنن أبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجة والموطأ والمسند .

وكتب عليهم قتال من لم يسالمهم ، فأما من سالمهم فلم يؤمروا بقتاله ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ﴾ [سورة الأنفال : ٦١] وقال : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً ﴾ [سورة النساء : ٩٠] .

ولهذا كان بين النبى ﷺ وبين كثير من المشركين عهود مطلقة ومؤقتة ، فالمؤقتة كانت لازمة ، والمطلقة لم تكن لازمة ، بل لكل منهما فسخها ، فلما فتح الله مكة وغزا النبى ﷺ تبوك سنة تسع من الهجرة — وهى آخر غزواته — أمر فيها بغزو أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون بقوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [سورة التوبة : ٢٩] .

ظ ٢٠٥ / ولما رجع من غزوة تبوك أنزل الله سورة براءة وذكر أحوال المنافقين بقوله : (ومنهم) ، (ومنهم) ولهذا تُسمى الكاشفة والمبعثِرة والفاضحة [١] ، وأمر بنبذ العهود المطلقة وتحريم الحرم على الكفار ،

---

(١) يقول ابن الجوزى فى تفسيره « زاد المسير » ٣٨٩/٣ عن سورة « التوبة » : « ولها تسعة أسماء . أحدها : التوبة ... والسادس : الفاضحة ، لأنها فضحت المنافقين ، قاله ابن عباس . والسابع : المبعثِرة ، لأنها بعثرت أخبار الناس ، وكشفت عن سرائرهم ، قاله الحارث بن يزيد ، وابن إسحاق .... » .

فأرسل النبى ﷺ أبا بكر أميرا على الموسم ، وأمره أن ينهى عن طواف العُراة بالبيت ، وأن ينهى المشركين عن الحج ، ولهذا كان ينادى فى الموسم : « ولا يحجن بعد العام مشرك ، ولا يطوفن بالبيت عُريان » وأتبعه بعلى بن أبى طالب لأجل نبذ العهود إلى المشركين الذين كانت لهم عهود مطلقة ، وكان أبو بكر هو الأمير على الموسم ، وعلى معه يصلى خلفه ويأتمر بأمره ، لكن أرسله النبى ﷺ لأنه كان من عادة العرب أن العهود لا يعقدها ولا يحلها إلا المطاع أو رجل من أهل بيته ، فخاف إن لم يبعث واحداً من أهل بيته أن لا يقبلوا نبذ العهود ، ولم يرجع أبو بكر إلى المدينة ولا عزله عن شىء كان ولاه ، وما روى من ذلك فهو من الكذب المعلوم أنه كذب .

وكان تأميره على علىّ بعد قوله لعلى فى غزوة تبوك : « أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى » (١) كما قد بسط فى موضعه ، فقال

---

(١) الحديث عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه فى : سنن ابن ماجة ٤٢/١ – ٤٣ (المقدمة ، فضل على بن أبى طالب) ولفظه : « ألا ترضى .... إلخ . وأخرج الترمذى الحديث عنه فى سننه ٣٠٤/٥ (كتاب المناقب ، باب رقم ٩١) بلفظ : : أنت منى .. الحديث . وقال : هذا حديث حسن صحيح وقد روى من غير وجه عن سعد عن النبى ﷺ ، ويستغرب هذا الحديث من حديث يحيى بن سعيد الأنصارى . ثم أخرجه عن جابر ابن عبد الله رضى الله عنه بلفظ : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى » ثم قال الترمذى : « هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه . وفى الباب عن سعد وزيد بن أرقم وأبى هريرة وأم سلمة » . وجاء الحديث بنفس اللفظ الذى ذكره ابن تيمية فى المسند (ط . المعارف) ٣٧/٣ ، ٦٦ – ٦٧ ، ٨٨ ، ٩٤ عن سعد رضى الله عنه . وهو عن أبى سعيد الخدرى فى المسند (ط . الحلبى) ٣٢/٣ .

الله تعالى فى براءة : ﴿ بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة التوبة : ١] إلى قوله ﴿ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة التوبة : ٤] إلى قوله : ﴿ فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة التوبة : ٤] .

وقد ظن طائفة من الفقهاء أنه لا يجوز أن يعاهد الكفار إلا إلى أجل مسمى ، ثم اضطربوا فقال بعضهم : يجوز نقضه ولا يكون لازما . وقال بعضهم : بل يكون لازما لا ينقضى . واضطربوا فى نبذ النبى ﷺ العهد ، والصحيح أنه يجوز العهد مطلقا ومؤجلا ، فإن كان مؤجلا كان لازما لا يجوز نقضه لقوله : ﴿ فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ ﴾ [سورة التوبة : ٤] ، وإن كان مطلقا لم يكن لازما ، فإن العقود اللازمة لا تكون مؤبدة كالشركة والوكالة وغير ذلك ، وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع وسُمى من قال كل قول .

والمقصود أن الله لما أنزل براءة وقال فيها : / ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة التوبة : ٥] وهى الأربعة التى قال الله فيها : ﴿ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾ [سورة التوبة : ٢] ليست الحرم التى هى ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب ، وقد قال بعضهم هى هذه وغلط فى ذلك (١) ، قال : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ

ص ٢٠٦

---

(١) قال ابن كثير فى تفسيره : « وقال أبو معشر المدنى : حدثنا محمد بن كعب القرظى وغيره قالوا : بعث رسول الله ﷺ أبا بكر أميرا على الموسم سنة تسع ، وبعث على ابن أبى طالب بثلاثين آية أو أربعين آية من « براءة » فقرأها على الناس ، يؤجل المشركين =

واحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ﴾ [سورة التوبة : ٥] ، وهذه تسمى آية السيف ، فأمر الله فيها بقتال المشركين وأهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون (١) .

ولهذا قال فى آية الفتح : ﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ [سورة الفتح : ١٦] ، وهم الروم وفارس : كانوا أشد بأسا من العرب ، ولا بد من مقاتلتهم أو إسلامهم ، وإذا قوتلوا فإنهم يقاتَلون حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، بخلاف ما كان قبل آية الجزية ، فإنهم (٢) كانوا تارة يقاتَلون وتارة يعاهَدون بلا جزية ، كما عاهد النبى ﷺ اليهود والمشركين بلا جزية ، وكانوا قد دعوا عام الحُدَيْبية إلى قتال من يقاتَل أو يعاهد ، وبعد ذلك يدعون إلى قتال من يقاتَلون أو يسلمون ، ولم يقل : أو يسلموا ، فإنه كان يكون المعنى : حتى يسلموا . وقتالهم لا يجب إلى هذه الغاية ، بل إذا أَعْطُوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقد قوتلوا القتال المأمور به .

ثم العلماء مختلفون بعد نزول آية الجزية : هل تؤخذ من أهل

= أربعة أشهر يسيحون فى الأرض ، فقرأها عليهم يوم عرفة : أجّل المشركين عشرين من ذى الحجة ، والمحرم ، وصفر ، وشهر ربيع الأول ، وعشراً من ربيع الآخر ، وقرأها عليهم فى منازلهم ، وقال : لا يحجن بعد عامنا هذا مشرك ، ولا يطوفن بالبيت عريان » .

(١) قال ابن كثير فى تفسيره : « وهذه الآية الكريمة هى آية السيف التى قال فيها الضحاك بن مزاحم : إنها نسخت كل عهد بين النبى ﷺ وبين أحد من المشركين وكل عهد ، وكل مدة » .

(٢) فى الأصل : فإنه .

الكتاب ومن له شبهة كتاب دون غيره ، أو تؤخذ من كل كافر جازت معاهدته ، والنبى ﷺ إنما لم يأخذها من العرب ، لأن قتالهم كان قبل نزول آية الجزية ، أو يُستثنى مشركو العرب ، فيها ثلاثة أقوال للعلماء مشهورة ، والجمهور يجوِّزون أخذها من مشركى الهند والترك وغيرهم من أصناف العجم [(١)] ، كما يجوِّز الجميع معاهدة هؤلاء عند الحاجة أو المصلحة . وهل يجوز أن يُعَاهَدوا عهدا مطلقا أو لا يكون إلا مؤقتا ؟ على قولين .

فلهذا يوجد كثير من المفسرين يقول فى آيات يظن معناها النهى عن القتال : إنها منسوخة بآية / السيف ، فالذين قالوا : (قل يا أيها الكافرون) منسوخة هذا مأخذهم . والصواب أن هذه الآية لم تتعرض للقتال لا بأمر ولا بنهي ، بل مضمونها البراءة من دين الكفار ، وهذا أمر محكم لا يُنسخ أبدا ، وأما أن يُقال فيها أو فى غيرها رضِىَ الرسول بدين كافِر ، فهذا لم يقله أحد من علماء المسلمين أصلا ، ولا أحد من سلف الأمة ، ولا من الأوَّلين ولا من الآخرين ، ولا يقول ذلك إلا من هو مفترٍ

ظ ٢٠٦

---

(١) فى تفسير ابن كثير لآية الجزية (سورة التوبة : ٢٩) : « وقد استدل بهذه الآية الكريمة من يرى أنه لا تؤخذ الجزية إلا من أهل الكتاب ، أو من أشبههم كالمجوس ، لما صح فيهم الحديث أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر ، وهذا مذهب الشافعى وأحمد – فى المشهور عنه – وقال أبو حنيفة رحمه الله : بل تؤخذ من جميع الأعاجم ، سواء كانوا من أهل الكتاب أو المشركين ، ولا تؤخذ من العرب إلا من أهل الكتاب . وقال الإمام مالك : بل يجوز أن تضرب الجزية على جميع الكفار من كتابى ومجوسى ووثنى وغير ذلك » .

على الله ورسوله ، لم يرض الله بغير دين الإسلام ، وهو الذى بعث الله به محمدا ﷺ ، لم يرض الله ولا رسوله من أحد من الخلق بغير هذا الدين قط ، وإن كان لم يأمر بجهادهم فى أول الأمر لعجز المسلمين وقلتهم .

ولهذا لما استأذن الأنصار النبى ﷺ ليلة العقبة – لمَّا بايعوه – فى الجهاد ، قال : إنى لم أومر بذلك بعد ، ثم لما كُتب القتال كرهه بعضهم ، فقال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلاً ﴾ [سورة النساء : ٧٧] ، وهذه الآية لبسطها موضع آخر .

والمقصود هنا ذكر ما يتعلق بالفلاسفة . والفلسفة لفظ يونانى ومعناها محبة (١) الحكمة ، والفيلسوف فى لغتهم محب الحكمة . ولهذا يقولون سوفستيا : أى : حكمة مموهة ، ثم كثرت فى الألسنة فقيل : سفسطة ، أى : حكمة مموهة . وأما ما يقوله طائفة ممن يحكى مقالات الناس : إن فى العام رجلا كان اسمه سوفسطا وأنه كان هو وشيعته ينكرون الحقائق كلها ، وجعلوا هذه أربع فرق : فرقة تجزم بنفى الحقائق ، وطائفة تجزم بنفى العلم بها وتقول : ليس عند أحد منهم علم بشىء ، وطائفة واقفة يقولون : لا ندرى تسمى المتجاهلة وتسمى اللاأدرية ، وطائفة تجعل الحقائق تتبع العقائد ، / فكل من اعتقد شيئا فهو فى نفس الأمر على ما اعتقده – فهذا النقل على ظاهره باطل ، ليس فى العالم طائفة معروفة تقول بشىء من هذه الأقوال فى كل شىء ، ولا رجل اسمه سوفسطا .

ص ٢٠٧

---

(١) فى الأصل : محب .

ولكن كل من هذه الأقوال قد يعرض لكثير من الناس فى بعض الأمور ، فيكون قد سفسط فى ذلك الأمر ، كالكفار الذين جحدوا ما علموا أنه الحق .

قال تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [سورة النمل : ١٤] ، وقال : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٤٦] ، وقال تعالى : ﴿ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٣] .

فإن فى العالم من (١) يكذب فيخبر بخلاف ما يعلم فى كثير من الأمور ، ليس فى العالم من يكذب فى كل ما يقول . وكذلك فى العالم من كذَّب بكثير من الحق الذى يعلمه ، لكن لا يكذب بكل ما يقال له من الحسيات وغيرها . فمن نفى الحقائق مع علمه بها ، ونفى العلم مع ثبوته ، فهو من الكاذبين . ومن تجاهل وقال : لا أدرى ، فهو من الكاتمين ما معه من الحق ، مثل كاتم الشهادة . ومن جعل الحقائق تتبع العقائد ، كما يظن طائفة من النظَّار أن ليس فى الحوادث التى ليس فيها نص قاطع عندهم حكم معين يُطلب بالاجتهاد ، بل الحكم فيها يتبع الاعتقاد ، ولهذا قيل فى هذا المذهب : أوله سفسطة ، ولكن هو سفسطة حدثت على طائفة من النظّار الأذكياء ، فإن هذا قول أبى الهذيل ، وأبى

---

(١) فى الأصل : من من .

على ، وأبى هاشم ، والأشعرى فى أظهر قوليه ، وقول القاضى أبى بكر ، وأبى حامد الغزالى ، وغيرهم .

وهو وإن كان قولا ضعيفا مخالفا للكتاب والسنة وإجماع السلف ، باطل شرعا وعقلا ، فالقائلون به قوم فضلاء قصدهم الحق ، لم يكن غرضهم أن يقولوا ما يعلمون أنه باطل ، وقد بسط الكلام على هذه المسألة فى مواضع .

والمقصود أن الفلاسفة هم حكماء اليونان ، وكل أمة من أهل / الكتب المنزله وغيرهم فلهم حكماء بحسب دينهم ، كما للهند المشركين حكماء ، وكان للفرس المجوس حكماء . وحكماء المسلمين هم أهل العلم بما بعث الله به رسوله وأهل العمل به . قال مالك : « الحكمة معرفة الدين والعمل » وقال ابن قتيبة وغيره : « الحكمة فى اللغة هى العلم والعمل » فمن عَلِمَ ما أخبرت به الرسل فآمن به وصدَّق بعلم ومعرفة ، وعلم ما أُمر به فسمع وأطاع ، فقد أوتى الحكمة ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا .

ظ ٢٠٧

فلما كان هذا أصل لفظ « الفلسفة » صار هذا مطلقا على كل من سلك سبيل أولئك اليونان ، واتّبعهم فى حكمتهم ، والذين اتبعوهم من المتأخرين فصرّحوا فيها بأشياء ، وقرّبوها إلى الملل ، وإلا فإذا ذُكرت على وجهها ظهر فيها من الباطل ما ينفرّ عنها كل عاقل عَرَفَ دين الرسل ، فإن الرسل قد جاءوا من العلم والبيان فى الأمور الإلهٰية ما يكون فى حكمة اليونان معه من جنس نسبة طب العجائز إلى طب أبقراط ، أو من جنس نسبة ملحة الإعراب إلى كتاب سيبويه .

وإذا كان كذلك فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب والفرس والهند ، وسائر الأمم الذين لا كتاب لهم ، ليسوا فى الأمور الإلٰهية بمنزلة علماء أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، بل هؤلاء أعلم منهم بالأمور الإلٰهية ، ثم هؤلاء كلهم إذا جاءهم رسول وكذَّبوه فهم كفار ، وإن كانوا على شريعة رسول يعملون بها بلا تبديل فهم مؤمنون مسلمون من أهل الجنة ، وإن لم يكونوا على شريعة ولا جاءهم رسول فهم من أهل الجاهلية كأمثالهم من أهل الفترات ، وقد بُسط الكلام عليهم فى غير هذا الموضع .

والفلاسفة الذين بلغتهم دعوة محمد ﷺ بعضهم من المتظاهرين بالإسلام ، وبعضهم من اليهود ، وبعضهم من النصارى . وكل من خالف ما جاءت به الرسل فهو ضال ، من أى الطوائف كان ، فإن الله بعثهم بالحق ، والمعقول الصريح دائما يوافق ما جاءت به الرسل ، لم يخالف العقل الصريح شيئا مما جاءت به / الرسل . وقد بُسط هذا فى الكتاب المصنَّف فى « درء تعارض العقل والنقل » .

ص ٢٠٨

والفلاسفة المتظاهرون بالإسلام يقولون : إنهم متَّبعون للرسول . لكن إذا كُشف حقيقة ما يقولونه فى الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، تبين لمن يعرف ما جاء به الرسول ، وما يقولونه فى نفس الأمر ، أن قولهم ليس هو قول المؤمنين بالله ورسوله والمسلمين ، بل فيه من أقوال الكفّار والمنافقين شىء كثير .

وفرق أهل الكلام ، مع بدعهم وضلالهم ، أقرب إلى الرسول وإلى دين الإسلام : خارجيّهم وشيعيّهم ومعتزليّهم وكرّاميّهم . لكن غالب

هؤلاء ناظروهم مناظرة فاسدة سمعا وعقلا ، فلا هم عرفوا دين الإسلام فى كثير من المسائل التى نازعوهم فيها ، بل صاروا يضيفون إلى دين الإسلام ما ليس منه ، ولا قالوا فى الاستدلال والجواب عن معارضيهم ما هو حق ، بل ردّوا باطلا بباطل ، وقابلوا بدعة ببدعة .

لكن باطل الفلاسفة أكثر ، وهم أعظم مخالفة للحق المعلوم بالأدلة الشرعية والعقلية فى الأمور الإلٰهية والدينية من أولئك المبتدعين من أهل الكلام ، ولكن ضعف معرفة هؤلاء المتكلمين بالحق وأدلته سلّطت أولئك ، كالجند الفسّاق إذا قاتلوا عسكر الكفّار قتالاً لم يكونوا فيه بررة أتقياء ، ولا فجرة أقوياء ، وكان ذلك مما يسلط الكفار [عليهم] (١) . وإن غلبوهم بالفجور والظلم أديلوا عليهم ، فإن البغى مصرعه [وخيم] (٢) ، والعدل واجب لكل أحد على كل أحد فى كل حال ، وإنما أرسل الله الرسل وأنزل الكتب ليقوم الناس بالقسط .

قال الله تعالى : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ [سورة الحديد : ٢٥] ، وقال تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِى أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ [سورة الشورى : ١٧] ، وقال تعالى : ﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴾ [سورة الرحمن : ٧] .

---

(١) زدت كلمة « عليهم » لتستقيم العبارة .

(٢) فى الأصل : مصرعة ، وهو تحريف . وزدت كلمة « وخيم » لتستقيم العبارة .

ط ٢٠٨

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُم شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [سورة المائدة : ٨] ، فأمر الله المؤمنين بالعدل على الكفار ، وإن كانوا يبغضونهم بغضة أمر الله بها ورسوله . قال تعالى : ﴿ وَإِن حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ ﴾ [سورة المائدة : ٤٢] ، وقال : ﴿ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [سورة البقرة : ١٩٠] .

وقد تكلم أهل البدع معهم فى مسألة حدوث العالم والمعاد والصفات والنبوات بما أضافوا إلى دين المسلمين من الأقوال التى ليست فى كتاب الله ، ولا فى حديث عن رسول الله ، ولا قالها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، ولا أحد من أئمة المسلمين ، وإنما هى مأخوذة عن أهل الكلام المبتدع المحدَث المذموم عند السلف والأئمة ، الذى أصله مأخوذ عن الجهمية والمعتزلة ، فصارت الأصول التى يذكرها أهل البدع وأتباعهم ، التى هى يضاف بعضها إلى الله ورسوله ودين الإسلام ويناظَر عليها عند من لم يعرف إلا أقوال أهل البدع والمتكلمين والفلاسفة الملحدين ، بل ومنها ما يُظن بل يُحكى أنها إجماع المسلمين ، وأن من خالفها فقد خرج عن دين الإسلام ، وتكون تلك الأصول من البدع المحدَثة فى الإسلام ، المخالفة لقول الله ورسوله ، والصحابة والتابعين بإحسان .

وقد بسطنا فى غير هذا الموضع الكلام فى خلق الله للسموات والأرض فى ستة أيام ، وما جاء به القرآن والحديث الصحيح ، وما قاله الصحابة والتابعون ، وما أخبر به أيضا فى المعاد من انشقاق السماء

وانفطارها ، وتسيير الجبال ، وسجر البحار ، وتكوير الشمس والقمر ، وغير ذلك مما فيه استحالة أجزاء هذا العالم من حال إلى حال ، ليس فى شىء من ذلك أن العالم كله بعدم ولا يبقى شىء موجود إلا الله ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام الذين تلقوا ذلك عن الجهمية .

فإن الجهم أصل قوله أن الله لا يقدر على فعل ما لا يتناهى ، بل جعل لفعله مبدأ ومنتهى ، وجعله معطّلا فى الأزل والأبد . ولهذا قال : إن الجنة والنار يفنيان ويفنى كل شىء . وهذا من بِدَعِهِ التى أنكرها عليه السلف والأئمة ، وادّعى هو وغيره من المعتزلة وغيرهم أن العالم يعدَم كله ثم يعاد كله بعد / عدمه كله ، وهذا مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف ، كما قد بُسط فى موضعه .

ص ٢٠٩

وكذلك خلق السمٰوات والأرض قد أخبر أنه كان قبل ذلك عرشه على الماء ، وقد بسطنا القول فى هذه المواضع ، وبيّنّا ما جاء به السمع ، وهو مطابق للعقل ، من أن الله خالق كل شىء ، وكل ما سواه محدَث مسبوق بالعدم . وذلك غير تعطله سبحانه عن القول والعمل بمشيئته ، فإن هذا ليس هو قول السلف وأئمة السنه ، بل الثابت عنهم خلاف ذلك ، كما قد بسط فى موضعه .

ولهذا تكلم الجهمية والقدرية ومن تبعهم فى مسألة قدرة الرب بكلام ناقص جداً ، ومن نظر فى بحوث الرازى وأمثاله معهم فى مسألة القادر رأى عجائب ، ورأى أن الواحد من هؤلاء كأنه يبطن خلاف ما يظهر ، يظهر الانتصار لقوله ، وكلامه يدل على نقيضه ، فإن كان مع ظهور رجحان أحد القولين لا يشعر برجحانه فهذا جهل عظيم .

فإن كنت لا تدرى فتلك مصيبة وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم

وأولئك أثبتوا موجبا بالذات مستلزما لمعلوله مجردا عن الصفات ، وهذا فاسد من وجوه كثيرة قد بينا بعضها . وهؤلاء أثبتوا قادراً يرجِّح أحد المتماثلين بلا مرجّح أصلا ، وقالوا : القادر من يفعل مع جواز أن لا يفعل ، وهذا إنما هو قول القدرية الذين يقولون : إن العبد يرجّح أحد مقدورَيْه بلا مرجّح ، وهو قول الجهمية والقدرية فى فعل الرب ، فأما أهل السنة فعندهم القادر لا يرجح أحد مقدورَيْه إلا بمرجّح ، وهذا من حججهم على القدرية .

يقول أهل السنة : إن الله خصّ المطيعين بما [به] [1] رجحوا الطاعة على المعصية دون العصاة ، ولولا تفضله عليهم بما به رجحوا لم يطيعوه ، كما قد بسط هذا فى موضعه . والقادر إذا كان له إرادة تامة لزم وجود مقدوره ، فهو يوجب بقدرته ومشيئته ما يريده ، وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وكل ما شاءه الرب فواجب كونه ، وما لم يشأ فيمتنع كونه ، لكن وجوب لوجود مشيئته وامتناع لعدم مشيئته . وإذا فسّر القادر المختار بمثل هذا بطلت شبه الفلاسفة النافية للقادر المختار .

وكذلك الجهم بن صفوان ومن اتبّعه يزعمون أن القادر المختار يرجّح / أحد المتماثلَيْن على الآخر بلا سبب ولا حكمة ، فأنكروا ما فى الأجسام من الطبائع ، وما فى خلق الله وأمره من الحكمة ، وما فى المخلوقات والشرائع من الأسباب .

ظ ٢٠٩

---

(١) زدت « به » ليستقيم الكلام .

والأشعرى ومن وافقه اتّبعوا جهما على قوله فى القدر ، وإن كانوا يثبتون قدرة وكسبا ، لكن ما أثبتوه لا حقيقة له فى المعنى ، بل قولهم هو قول جهم ، وإن نازعوه فى إثبات القدرة والكسب . ولهذا كان قولهم فى نفى ما فى الشريعة من الحِكَم والأسباب خلاف إجماع السلف والفقهاء ، فإن من أصولهم أن الله لا يخلق لحكمة ولا يأمر لحكمة ، بل ليس عندهم فى القرآن لام تعليل فى خلقه وأمره ، وإذا تكلموا معهم فى الأمور الطبيعية أحالوا جميع ذلك على مجرد ترجيح القادر بلا سبب ، وأن ما وجد من الاقتران فهو عادة محضة ، لا لارتباط بين هذا وهذا ، ثم قد يضيفون هذا القول إلى السنة .

وهذا القول لم يقله قط أحد من سلف الأمة ولا أئمة المسلمين : لا الأربعة ولا غيرهم . بل المنصوص عنهم وعن غيرهم خلاف هذا القول ، وإن كان قد قاله طوائف من أصحابهم المتأخرين ، متابعة لمن قال ذلك من أهل الكلام المتّبعين لجهم .

ولهذا لمّا تكلموا فى العقل لم يجعلوه غريزة ، إذ كان عندهم ليس فى الوجود غريزة ولا طبيعة ولا قوة يكون لها أثر أو تكون سببا فى غيرها : لا قدرة ابن آدم ولا غيرها ، فاحتاجوا إلى أن جعلوه نوعا من العلوم الضرورية ، وأتموا الأمر فيه (١) .

والمنصوص عن أئمة الدين أن العقل غريزة ، كما ذكر ذلك أحمد بن حنبل والحارث المحاسبى وغيرهما .

---

(١) عبارة « وأتموا الأمر فيه » ليست واضحة بالأصل ، وكذا استظهرتها .

وليس هذا موضع بسط هذه المسائل ، وإنما المقصود التنبيه على أن الإنسان ينبغى له أن يعرف دين الإسلام الذى بعث الله به رسوله ، وما كان عليه الصحابة والتابعون وسلف الأمة ، وأن ذلك الأمر لا يمكن أن يخالفه معقول صحيح قط ، بل كل ما خالفه فهو باطل ، وأن المتكلمين الذين تلقوا أصل كلامهم عن الجهمية والقدرية ونحوهم فى كلامهم باطل كثير أدخلوه فى دين الإسلام ، وليس من دين الإسلام ، ولم يكن أحد منهم ممن يُجزم بسعادته فى الأوّلين والآخرين ، / إلا من المؤمنين المسلمين ، كما دل القرآن على ذلك فى غير موضع .

ص ٢١٠

فصل

وليس فى كتب المشّائين دعوة إلى عبادة الله ومحبته أصلا ، بل غايتهم أنهم يقولون : « الفلسفة التشبه بالإلٰه [1] على قدر الطاقة » . ولفظ إلٰه فى كلامهم يعني هذا المعنى .

كلام أبى البركات فى « المعتبر »

كما قال **أبو البركات فى « المعتبر »** [2] الفصل الثانى فى العلم الإلٰهى والإلٰهيات :

« يظهر من [3] المتداول فى [4] كلام القدماء أن المراد بلفظ إلٰه

(١) فى الأصل : بإله .
(٢) جـ ٣ ص ٦ .
(٣) المعتبر : فى .
(٤) المعتبر : من .

هى [١] معنى إضافى بالقياس إلى من هو إلٰه له [٢] ، وهو الذى يقتديه [٣] نفس [الشيء] [٤] الذى هو له إلٰه [٥] فى فعلها ، وتحرك الجسد الذى هى فيه على شاكلة إرادته بحسب مشيئته [٦] وتحريكه ، فكان المتعلم يسمى معلِّمه الذى يقتدى به إلٰها وربًّا ، ويظهر منه أيضا أن الإلٰه هو الفاعل الذى لا يُرى ، وله على البشر سلطان وقدرة ، وليس لهم عليه » .

قال [٧] : « فالنفوس على مذاهبهم فعَّالة لا تُرى ، ولها سلطان على البشر ، لكن لهم عليها [أيضا] [٨] سلطان ، فإن النفوس البشرية يؤذى بعضها بعضا ، ويتسلط بعضها على بعض ، وكانوا [٩] يشيرون بذلك إلى الملائكة الروحانية ، وقد سبق لذلك ذكر فى كتاب النفس ، ونستوفى ها هنا النظر فيه . فعلم الإلٰهيات هو الذى تُعرف فيه صفات الإلٰه مطلقا ، ثم صفات إلٰه الآلهة ورب الأرباب » هذا لفظه .

---

(١) المعتبر : بلفظ الإلٰه هو .

(٢) فى الأصل : آلة له . والمثبت من « المعتبر » .

(٣) فى الأصل : يقتدى به ، وأُصلحت إلى « تقتديه » ، وستتكرر كما أثبتها هنا .

(٤) الشيء : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « المعتبر » .

(٥) فى الأصل : له آلة . والمثبت من « المعتبر » .

(٦) المعتبر : مشيئة .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) أيضا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

(٩) المعتبر : فكانوا .

قلت : قوله : « هو الذى يقتديه نفس الشىء الذى هو إلٰه فى فعلها » أى يقتديه نفس المتألّه فى فعلها .

وقوله : « وتحرك الجسد الذى هى فيه على شاكلة إرادته بحسب مشيئته وتحريكه ، فكان المتعلم يسمّى معلّمه الذى يقتدى به إلٰها وربا » يبين أنه يفعل للتشبه به ، فتجد له النفس جسدها على ما يشاكل إرادة المألوه ويشابهها بحسب مشيئة المألوه وتحريكه ، فقد بيَّن أن المتأله يفعل كما يفعل مألوهه ويأمره مألوهه ، فيريد ويحرّك جسده بحسب مشيئة المألوه وتحريكه ، ثم مثَّل ذلك بالمتعلم مع المعلِّم الذى يقتدى به ويأتمر بأمره للتشبه به ، / وأنه عندهم إلٰهه وربّه ، وذلك بمنزلة التلميذ مع أستاذه ، وغايته أن يكون بمنزلة الأُمّة مع نبيها : تقتدى به وتطيع أمره . ص ٢١٠

وهذا الذى حكاه عنهم مطابق لما حكاه سائر الناس عنهم : أن الفلسفة عندهم هى التشبه بالإلٰه [(١)] على قدر الطاقة . وذكر لله معنى آخر : وهو الفاعل الذى لا يُرى ، وله سلطان ، وجعل الملائكة هى الآلهة بهذا التفسير ، وبيَّن أن العلم الإلٰهى يتكلمون فيه على جنس الآلهة [(٢)] ، ثم على صفات الإلٰه [(٣)] الأكبر ، الذى هو إلٰه الآلهة . فالإلٰهية عند القوم أمر مشترك بين الله وبين الملائكة ، وبين المُعلِّمين ومن نقتدى به ، لكن

---

(١) فى الأصل : بإلاه .
(٢) كلمة « الآلهة » ليست تامة فى الأصل .
(٣) فى الأصل : إلاه .

إلٰهية الله أفضل وأكمل ، كما أن الوجود مشترك بين الموجودات ، لكن الوجود الواجب أكمل .

وهذا الشرك شر من شرك مشركى العرب ، فإن أولئك وإن أشركوا بالوسائط ، وقالوا : هم شفعاؤنا عند الله ، وقالوا : إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى — فلم يكن التألّه عندهم بمعنى التّشبه والاقتداء ، بل بمعنى العبادة والذل والمحبة . وهؤلاء — مع عظيم شركهم بالله بمخلوقاته — جعلوا التألّه لنا هو التشبه بالإلٰه ، لا أنه يُحب ويُعبد ويُدعى [1] ويُسأل . ولهذا لم تكن الآلهة مختصة بالله عندهم ، لأن التشبه مبناه على أن الأدنى يتشبّه بالذى فوقه ، والذى فوقه يتشبّه بمن فوقه ، حتى ينتهى إلى الغاية ، ولهذا سموه إلٰه الآلهة .

ولهذا يقولون : إن كل فَلَك يتحرك للتشبّه بعقله ، ففلَكُ القمر يتحرك للتشبّه بالعقل العاشر ، والفَلَك التاسع يتحرك للتشبه بالعقل الثامن .

وبهذا الطريق أثبت أرسطو وأتباعه وجوده ، وقالوا : إن الفَلَك يتحرك للتشبّه به ، وشبّهوه بتحريك المعشوق لعاشقه . لكن العاشق يحب ذات المعشوق ، والفَلَك عندهم إنما يحب التشبّه بالله ، وهو كتحريك الإمام للمصلّين ، والمتبوع للتابعين ، فلم يثبتوا بهذا أن الله ربّ العالمين / خلقه وأنشأه ، ولا أنه إلٰه العالَم الذى يحبه العبد ويرجوه ويخشاه .

---

(١) فى الأصل : ويدعا .

لكن اسم الإلٰه لما كان موجوداً فى القرآن ، وذكره المعرّبون لكتب أولئك ، وبيّنوا معناه فى لغة أولئك ، صار بسبب الاشتراك فى اللغتين فى إطلاقه تلبيسٌ على من لم يعرف مراد القرآن العزيز باسم الإلٰه ، ومراد القوم باسم الإلٰه ، وبين المرادين بَوْن عظيم .

ثم لمّا كان مقصود القوم التشبّه به ، فهم فى الحقيقة لا يعبدونه ولا يستعينونه ، فهم خارجون عن دين المرسلين ، القائلين : إيّاك نعبد ، وإيّاك نستعين ، فإن التشبّه بغيره مقصوده أن يكون مثله بحسب قدرته ، فلو قدر أن يكون مثله من كل وجه لفعل ذلك ، لكن يفعل ما يقدر عليه ، وليس مراده محبة نفس ذلك المتشبَّه به ، ولا الذل له ، بل مماثلته ، كما يقوم التلميذ مقام استاذه ، والابن مقام أبيه .

وهذا لا يستلزم حب المتشبّه ولا بغضه ، بل كثيراً ما يكون مع البغض والحسد والمنافسة ، كما قد يكون مع عدم ذلك ، والغالب أنه مع وجود الاثنين لابد من المنافسة والمنادّة ، وهذا هو الندّ ، والكمال عند القوم أن يجعل أحدهم نفسَه لله ندًّا .

ثم من العجب أن القوم يدّعون التوحيد ، ويبالغون فى نفى التشبيه ، حتى نَفَوْا الصفات ، وشنّعوا على أهل الكتاب لما جاء من الصفات فى التوراة وغيرها ، وأنكروا قوله فى التوراة : « إنا سنخلق بشراً على صورتنا يشبهنا » وهو يدّعون أن أحدهم يجعل نفسه شبيهاً لله ، فإن كان هذا اللفظ يحتمل معنىً صحيحا عندهم ، لإمكان المشابهة من وجهٍ دون وجه ، فالله أقدر على أن يفعل ذلك من الواحد منهم ، وإن كان هذا ممتنعا

مطلقا ، فما بالهم زعموا أنهم يتشبّهون بالله تعالى ، مع أن التشبيه الذى أثبتوه شرك صريح فى الإلٰهية التى هى مختصة بالله ؟!

ودعوى القدرة على جعل الندّ لله بقدرة الواحد منا واختياره ، ومن أثبت الإلٰهية لغير الله ، من الملائكة والأنبياء ، كان مشركا أعظم ، فكيف من أثبتها لآحاد الناس ، وأمر الخلق / أن يصيروا آلهة متشبهين بالله ؟! ط ٢١١

وقد قال تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللهِ وَلَكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ . وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٧٩ ، ٨٠] .

ولهذا ضل من سلك سبيل هؤلاء ، فصار مقصودهم هو التشبّه بالله ، واحتجّوا بما يروون : تخلّقوا بأخلاق الله .

وصنّف أبو حامد « شرح أسماء الله الحسنى » [1] وضمّنه التشبّه بالله فى كل اسم من أسمائه ، وسمّاه التخلّق ، حتى فى اسمه : الجبّار والمتكبر والإلٰه ، ونحو ذلك من الأسماء التى ثبت بالنصّ والإجماع أنها مختصة بالله ، وأنه ليس للعباد فيها نصيب . كقول النبى ﷺ فى الحديث

---

(١) أى الغزالى وطبع كتابه وعنوانه « المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى » فى القاهرة عام ١٣٢٤ هـ ، وطبع طبعة أخرى بالمكتبة العلامية بالقاهرة بدون تاريخ ، ومنه مخطوطات كثيرة . انظر مؤلفات الغزالى لعبد الرحمن بدوى ، ص ١٣٥ – ١٣٦ ، ط . المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٣٨٠/١٩٦٠ .

الصحيح ، الذى رواه مسلم وغيره : « يقول الله تعالى : العظمة إزارى ، والكبرياء ردائى ، فمن نازعنى واحداً منهما عذّبته »[(١)] .

وسلك هذا المسلك ابن عربى وابن سبعين وغيرهما من ملاحدة الصوفية ، وصار ذلك – مع ما ضموا إليه من البدع والإلحاد – موقعاً لهم فى الحلول والاتحاد .

وقد أنكر المازرى وغيره على أبى حامد ما ذكره فى التخلّق ، وبالغوا فى النفى ، حتى قالوا : ليس لله اسم يتخلّق به العبد .

ولهذا عدل أبو الحكم بْن برجان عن هذا اللفظ إلى لفظ التعبّد . ولبسط الكلام على ذلك[(٢)] موضع آخر ، فإن من أسمائه وصفاته ما يُحمد العبد على الاتّصاف به : كالعلم ، والرحمة ، والحكمة ، وغير ذلك ، ومنها ما يذم العبد على الاتصاف به كالإلهية ، والتجبر ، والتكبر .

---

(١) الحديث – مع اختلاف فى الألفاظ – عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : سنن أبى داود ٨٤/٤ (كتاب اللباس ، باب ما جاء فى الكبر) ؛ سنن ابن ماجة ١٣٩٧/٢ (كتاب الزهد ، البراءة من الكبر والتواضع) . وهو بألفاظ مقاربة عن ابن عباس فى نفس الموضع ١٣٩٨/٢ . والحديث عن أبى سعيد الخدرى وأبى هريرة فى مسلم ٣٠٢٣/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الكبر) ولفظه .... قالا : قال رسول الله ﷺ : العز إزاره ، والكبرياء رداؤه ، فمن ينازعنى عذبته » . قال المحقق رحمه الله : « (العز إزاره) هكذا هو فى جميع النسخ . فالضمير فى « إزاره ورداؤه » يعود إلى الله تعالى للعلم به . وفيه محذوف تقديره : قال الله تعالى .... » . وجاء الحديث بألفاظ مختلفة عن أبى هريرة فى المسند (ط . المعارف) ١٠٨/١٣ – ١٠٩ ، (ط . الحلبى) ٣٧٦/٢ ، ٤١٤ ، ٤٢٧ ، ٤٤٢ .

(٢) فى الأصل : على ذلك له .

وللعبد من الصفات التى يُحمد عليها ويُؤمر بها ما يمنع اتّصاف الربّ به : كالعبودية والافتقار والحاجة والذل والسؤال ونحو ذلك ، وهو فى كل ذلك كماله فى عبادته لله وحده ، وغاية كماله أن يكون الله هو معبوده ، فلا يكون شىء أحب إليه من الله ، ولا شىء أعظم عنده من الله ، ويكون هو إلٰهه الذى / يعبده ، وربّه الذى يسأله ، فيتحقق بقوله : (إياك نعبد وإياك نستعين) . ص ٢١٢

ومتصوفة الفلاسفة تسلك مسلك ابن سينا فى « مقامات العارفين » الذى ذكره فى آخر « الإشارات » . وقد بُسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع وبُيّن أن ذلك – مع مدح الرازى له – غايته فناء ناقص ، مع نقص توحيد الربوبية والإثبات .

وأما الفناء الذى جاءت به الرسل ، ونزلت به الكتب ، فهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه ، وبمحبته عن محبة ما سواه ، وبخشيته عن خشية ما سواه ، وبرجائه عن رجاء ما سواه ، وبطاعته عن طاعة ما سواه ، فيتحقق بحقيقة قول : لا إلٰه إلا الله .

وقد ثبت فى الصحيح عن عثمان عن النبى ﷺ أنه قال : « من مات وهو يعلم أن لا إلٰه إلا الله دخل الجنة » [(١)] .

---

(١) الحديث عن عثمان بن عفان رضى الله عنه فى : مسلم ١/٥٥ (كتاب الإيمان ، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا) ؛ المسند (ط . المعارف) ١/٣٧٦ .

وفى السنن عن معاذ ، عن النبى ﷺ أنه قال : « من كان آخر كلامه لا إلٰه إلا الله دخل الجنة » [١] .

وهذا التوحيد يتضمن إثبات صفات الكمال لله ، ونفى النقص ، ونفى مماثلته لشىء من الأشياء ، وإثبات خصائصه بالمحبة والعبادة والتعظيم ونحو ذلك .

وإنما يتفاوت أهل العلم والإيمان بحسب تفاوتهم فى تحقيق هذا التوحيد ، كما قد بسط فى موضعه ، والله أعلم .

تمت القاعدة من كلام شيخ الإسلام ، مفتى الأنام ، تقى الدين أبى العباس أحمد بن تيميّة الحنبلى ، مؤلف كتاب « الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان » [٢] .

* * *

---

(١) الحديث عن معاذ بن جبل رضى الله عنه فى : سنن أبى داود ٣/٢٥٨ – ٢٥٩ (كتاب الجنائز ، باب فى التلقين) .

(٢) أمام هذا الكلام وعلى يسار الصفحة كتب : « بلغ مقابلة بحسب الإمكان ، والحمد لله » . وأسفل هذا الكلام كتب ما يلى : « هذا الكتاب للرد على الفلاسفة وبعض المتصوفين الملحدين ، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحنبلى » .

الفهارس العامة للكتاب

فهرس الآيات القرآنية

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	آل عمران	٨٥	٢	٣٠٨
	»	٩٧	٢	٣٠٨
	»	١٢٤ – ١٢٥	١	٢٠٥
	»	١٣٧	١	٢٢٦ – ٢٢٧
	»	١٤٩	١	١٠٩
٤	النساء	٧٧	٢	٣٢٣
	»	٨٥	٢	٢٩١
	»	٩٠	٢	٣١٨
	»	٩٢	١	٣٠٧
	»	٩٧	١	٢٠٦
	»	٩٨ – ٩٩	٢	٢٨٥
	»	١٢٥	٢	٢٦٢
	»	١٢٥	٢	٣٠٥
	»	١٥٠ – ١٥١	٢	٣٠٦
	»	١٦٣ – ١٦٤	١	٢٠٤
	»	١٦٣	١	٢٦١
	»	١٦٤	١	٢٦١
	»	١٦٥	٢	٣١٦
	»	١٧٢	١	١٥٧
	»	١٧٣	١	١٥٧

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	الأنعام	١٠٠	١	٨ ، ٢١٥ ، ٢١٦
	»	١٠١	١	٢١٥ ، ٢١٦
	»	١٠٣	١	٩١
	»	١١٢	١	١٦٩
	»	١١٦	١	١٨١
	»	١٣٠	١	١٧٠
	»	١٥٨	١	٢٠٧
	»	١٥٩	٢	٣٠٦
	»	١٦١	٢	٣٠٢
٧	الأعراف	٥٧	١	١٣٦
	»	٥٩	٢	٢٤١
	»	١٢٦	٢	٣٠٣
	»	١٤٣	١	٢٠٤
	»	١٥٧	١	٢٦١
	»	١٧٩	١	٢٢٧ - ٢٢٨
٨	الأنفال	١	١	١٠٩
	»	٩ - ١٢	١	٢٠٥
	»	٥٠	١	٢٠٦

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	هود	٧	٢	٧٦
	»	٣١	١	١٨٣
	»	٥٠	١	٢٤٢
	»	٦٩ — ٨١	١	١٩٤ — ١٩٥
	»	١١٩	١	١٤٨
١٢	يوسف	٥١	٢	٨
	»	٩٥	٢	٨٥
	»	١٠١	٢	٣٠٣
	»	١٠٢	١	١٤٢
	»	١٠٩	١	١٩٨
١٣	الرعد	٢	٢	١٥٨
	»	٣٥	٢	١٦٤
١٤	إبراهيم	٤٨	٢	٢٢٥
١٥	الحجر	٤٤	٢	٢٧٥
	»	٥١ — ٦٥	١	١٩٦
١٦	النحل	٣	٢	١٥٨

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	مريم	٤٩	١	٢٢٤
	»	٥٠	١	٢٢٤
	»	٦٢	٢	١٣٧
	»	٦٤	١	٢٠٨
	»	٦٥	١	١٠٣ ، ١١٦
	»	٧١	١	١٤٠
	»	٧٢	١	١٤٠
	»	٩٦	١	٢٢٤
٢٠	طه	١١	٢	٥٨ ، ١٤٠
	»	٣٩	١	٢٢٤
	»	٥٥	٢	٧٤
	»	٦٧ — ٦٩	١	١٣٨
	»	٦٩	١	١٧٣
	»	٨٩	٢	٦٦
	»	١١٦	٢	٨٧
	»	١٢٣ — ١٢٦	٢	٢٤٦
٢١	الأنبياء	٢	٢	٨٥
	»	٢٥	٢	٢٤١

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
٢٤	النور	١٩	٢	١٥
	»	٣٩	١	١١٩
	»	٣٩	٢	١٩٠
٢٥	الفرقان	٢١	١	٢١٥
	»	٢١	٢	٢٨٥
	»	٢٢	٢	٢٨٥
٢٦	الشعراء	٤٦ – ٤٨	١	١٣٨
	»	٤٧	٢	٣٠٣
	»	٤٨	٢	٣٠٣
	»	٥١	٢	٣٠٣
	»	٧٥	٢	٨٥
	»	٧٦	٢	٨٥
	»	٢٢١ – ٢٢٢	١	١٧٠
	»	٢٢١	٢	٢٩٣
	»	٢٢٢	٢	٢٩٣
٢٧	النمل	١٤	١	٢٤٢
	»	١٤	٢	٣٢٤

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	سبأ	٢٢ – ٢٣	١	٢١٢
	»	٢٢	٢	٢٨٩
	»	٢٣	٢	٢٨٩
٣٥	فاطر	٤٢	١	٢٢٦
	»	٤٣	١	٢٢٦
٣٦	يس	٣٦	١	٢١٦
	»	٣٩	٢	٨٥
	»	٨٢	٢	٥٨ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ١١١ ، ١٢١
٣٧	الصافات	١ – ٣	١	٢٠٧
	»	٧٨ – ٧٩	١	٢٢٤
	»	١٠٨ – ١٠٩	١	٢٢٤
	»	١١٩ – ١٢٠	١	٢٢٤
	»	١٢٩ – ١٣٠	١	٢٢٤
	»	١٥١	١	٢١٥
	»	١٥٢	١	٢١٥
	»	١٤٩ – ١٦٦	١	٢٠٧ – ٢٠٨

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	النجم	٢٦	١	٢١٤
	»	٢٦	٢	٢٨٩
	»	٣٢	٢	١٥
٥٤	القمر	٢٨	٢	٢٧٥
	»	٤٧	٢	٢٤٦
٥٥	الرحمٰن	٧	٢	٣٢٧
	»	٣٣	١	١٧٠
	»	٣٧	٢	٢٢٥
	»	٧٤	٢	١٤ ، ١٥
٥٦	الواقعة	٤ — ٧	٢	٢٢٥
٥٧	الحديد	٢١	٢	٢٤٦
	»	٢٥	٢	٣٢٧
	»	٢٧	٢	من ٢٤٨ إلى ٢٤٩
	»	٢٨	١	٢٦١
	»	٢٩	١	٢٦١
٦٦	التحريم	٤	١	٢٤٧

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
٨١	التكوير	١ – ٦	٢	٢٢٥
	»	١٩ – ٢١	١	١٦٤
	»	١٩ – ٢٥	١	٢٠٠
٨٢	الانفطار	١ – ٤	٢	٢٢٥
	»	٨	١	١٠٥
٨٤	الانشقاق	١ – ٤	٢	٢٢٥
	»	٨	١	١٤٠
٩١	الشمس	٥	٢	١٥٨
٩٦	العلق	١ – ٣	٢	١٥٧ – ١٥٨
	»	١ – ٥	٢	٦٥ ، ٢٧٨
١٠١	القارعة	٤	٢	٢٢٥
	»	٥	٢	٢٢٥
١٠٩	الكافرون	كلها	٢	٢٢٩
	»	كلها	٢	٣١٥
١١٢	الإخلاص	–	١	٢١٥
	»	كلها	٢	٢٢٨

فهرس الأحاديث النبوية والآثار (*)

(*) أشرت إلى مكان التعليق على الحديث بقوسين حول رقم الصفحة .

* * *

فهرس الأعلام المترجمة

* * *

فهرس الفرق والطوائف

* * *

فهرس الأماكن والبلدان

فهرس أسماء الكتب

* * *

فهرس أهم مراجع التحقيق

الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط . المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦٠ .

الأعلام ، لخير الدين الزركلي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٧٣ - ١٣٧٨ / ١٩٥٤ - ١٩٥٩ .

تاريخ الحكماء ، لعلي بن يوسف القفطي ، ط . ليبزج ، ألمانيا ، ١٩٠٣ .

تاريخ الفلسفة اليونانية ، ليوسف كرم ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٧٨/١٩٥٨ .

الترغيب والترهيب ، للمنذري ، ط . مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٣٥٢/١٩٣٣ .

تفسير الطبري ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر ، مراجعة الشيخ أحمد محمد شاكر ، ط . المعارف ، القاهرة .

تفسير القرآن العظيم = تفسير ابن كثير ، ط . دار الشعب ، القاهرة ، ١٣٩٠/ ١٩٧١ .

جامع الأصول ، لابن الأثير الجزري ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٧٣/ ١٩٥٤ .

جامع الرسائل ، لابن تيمية = (ج) ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، ط . المدني ، ١٣٨٩/١٩٦٩ .

حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن قيم الجوزية ، تحقيق الأستاذ محمود حسن ربيع ، ط . مكتبة الأزهر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٥٧/١٩٣٨ .

درء تعارض العقل والنقل = (د) ، لابن تيمية ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣/١٩٨٣ .

الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي ، بمباي ، الهند ، ١٣٦٨/١٩٤٩ .

زاد المسير فى علم التفسير ، لابن الجوزى ، ط . المكتب الإسلامى ، دمشق ، ١٩٦٧/١٣٨٧ .

سنن ابن ماجة ، تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباق ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٢/١٣٧٢ .

سنن أبى داود ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، المكتبة التجارية ، القاهرة ، ١٣٦٩ - ١٩٥٠/١٣٧٠ - ١٩٥١ .

سنن الترمذى ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة (ط . المدنى بالقاهرة) ، ١٩٦٤/١٣٨٤ .

سنن الدارمى ، ط . دمشق ، ١٣٤٩ .

سنن النسائى ، ومعه شرحه : زهر الربى على المجتبى ، للحافظ الجلال السيوطى ، ط . مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ .

صحيح البخارى ، ط . المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٣١٤ .

صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباق ، ط . عيسى الحلبى ، ١٣٧٤/ ١٩٥٥ .

صحيح مسلم ، ط . استانبول ، ١٣٣٠ .

ضعيف الجامع الصغير ، للألبانى ، ط . بيروت ، ١٩٧٩/١٣٩٩

طبقات الأطباء ، لابن أبى أصيبعة ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٥٦/١٣٧٦ .

طبقات الحنابلة ، لابن أبى يعلى ، تحقيق محمد حامد الفقى ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

طبقات الشافعية الكبرى ، ط . المطبعة الحسينية ، القاهرة ، ١٣٢٤ .

طبعة أخرى تحقيق الأستاذين عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحى ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ١٩٦٤/١٣٨٣ .

فتاوى الرياض = مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد ، ط . الرياض ، ١٣٨١ - ١٣٨٩ .

فتح البارى بشرح البخارى ، لابن حجر العسقلانى ، تحقيق الشيخ عبد العزيز ابن باز ، ط المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٨٠ .

الفرق بين الفرق ، لابن ظاهر البغدادى ، تحقيق الكوثرى ، القاهرة ، ١٣٦٧ / ١٩٤٨ .

فصوص الحكم ، لابن عربى ، تحقيق الدكتور أبى العلا عفيفى ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٦ .

الفهرست ، لابن النديم ، ط . التجارية ، القاهرة ، ١٣٤٨ .

لسان العرب = اللسان ، لابن منظور ، ط . بيروت .

اللؤلؤ والمرجان ، وضعه محمد فؤاد عبد الباقى ، ط . عيسى الحلبى ، ١٣٦٨/ ١٩٤٩ .

المسند ، لأحمد بن حنبل ، تحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٣٦٥ - ١٩٤٦/١٣٧٤ - ١٩٥٥ .

المسند ، لأحمد بن حنبل ، ط . الحلبى ، القاهرة ، ١٣١٣ .

المعتبر فى الحكمة ، لأبى البركات هبة الله بن ملكا ، ط . حيدر آباد ، ١٣٥٨ .

مقالات الإسلاميين ، للأشعرى ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٩٥٠/١٣٦٩ .

الملل والنحل ، لمحمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى ، تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، الطبعة الثانية ، نشر الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٣٧٥/ ١٩٥٦ .

منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية = (س) ، لابن تيمية ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ، ١٣٨٢ - ١٩٦٢/١٣٨٤ - ١٩٦٤ .

الموطأ ، لمالك بن أنس ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥١/١٣٧٠ .

النجاة ، لابن سينا ، ط . محيى الدين صبرى الكردى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٣٨ /١٣٥٧ .

وفيات الأعيان ، لابن خلكان ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الأولى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨/١٣٦٧ .

* * *

فهرس موضوعات الجزء الثانى

الصفحة

الصفحة